

Dogm.

915

℄

Dogm;
915^c=

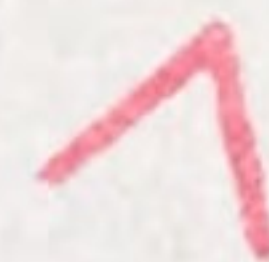
Seeberg

E, A

<36607028930012

<36607028930012

Bayer. Staatsbibliothek



Der

Begriff der christlichen Kirche

von

Reinhold Seeberg,

Magister und Privatdocent der Theologie in Dorpat.

Erster Teil:

Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche.

Erlangen.

V e r l a g v o n A n d r e a s D e i c h e r t.

1885.



Studien

zur

Geschichte des Begriffes der Kirche.

Der
Begriff der christlichen Kirche

von

Reinhold Seeberg,

Magister und Privatdocent der Theologie in Dorpat.

Erster Teil:

Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche.

Erlangen.

V e r l a g v o n A n d r e a s D e i c h e r t.

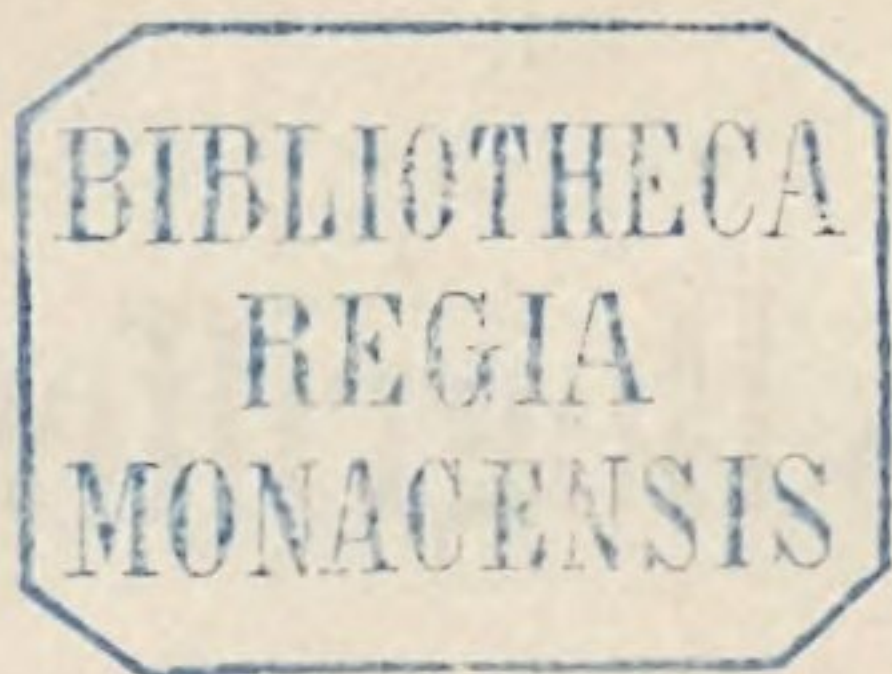
1885.

Studien
zur
Geschichte des Begriffes der Kirche

mit besonderer Beziehung
auf die Lehre von der
sichtbaren und unsichtbaren Kirche

von
Reinhold Seeberg,
Magister und Privatdocent der Theologie in Dorpat.

Erlangen.
V e r l a g v o n A n d r e a s D e i c h e r t.
1885.





Vorwort.

~~~~~

Die Erkenntnis, dass das Dogma von der Kirche nicht als ein äusserlich angefügter Locus neben den übrigen dogmatischen Aussagen zu stehen hat, sondern dass alle dogmatischen Aufstellungen mit der Richtung auf den Begriff der Kirche zu vollziehen sind, beginnt in der Dogmatik unserer Tage tiefer und tiefer Wurzel zu fassen. Es ist von Bedeutung, dass zwei Dogmatiker wie Frank und Ritschl — bei aller sonstigen Differenz — in dieser Schätzung der christlichen Kirche zusammenstimmen. In diesem Interesse am Kirchenbegriff aber liegt, wie sich uns zeigen wird, ein bedeutsames Symptom für die Lebendigkeit des religiösen Bewusstseins der evangelischen Christenheit unserer Tage, denn es bewährt sich hieran, dass die dogmatischen Wahrheiten für uns nicht als logische Erkenntnisse in Betracht kommen, sondern dass sie in lebendiger Beziehung zur empirischen Wirklichkeit und zur geschichtlichen Realität der Menschheit Jesu Christi auf Erden, gedacht werden. Damit aber ist der christlichen Wahrheit eine Stelle angewiesen, welche, weil in dem schützenden Zusammenhang der geschichtlichen Tatsache des Christentums belegen, sie der Willkür subjektiver Einzelkritik entnimmt.



Mit dem Gesagten glaube ich bereits deutlich gemacht zu haben, dass die Richtpunkte in der von mir unternommenen Bearbeitung des Kirchenbegriffes andere sein werden als die während des vor etlichen Decennien in der protestantischen Theologie über diesen Begriff entbrannten Streites, vielfach massgebenden. Auch wird es nicht der Versicherung, dass die vorliegende Schrift keiner Parteitendenz zu dienen beabsichtigt, bedürfen. Freilich hat sich mir die Voraussetzung in dem Gedankenkreise der lutherischen Reformation auch für den Begriff der Kirche die Direktiven zu finden bewährt und es ist mir eine hohe Freude gewesen in der eingangs erwänten Beurteilung der Kirche das Wehen des reformatorischen Geistes zu spüren, allein ich hoffe, dass hiedurch der Objektivität der Untersuchung kein Abbruch geschehen ist. Dass es ein principieller Fehler ist, welcher zu allen Zeiten die Einheit und Geschlossenheit des Kirchenbegriffes bedroht hat, und dass dieser Fehler an der Auffassung der Gnadenmittel seinen Grund hat, das wird sich dem Leser bei der Betrachtung älterer und neuerer Formulirungen des Kirchenbegriffes ergeben. Es ist daher nicht zufällig, dass der moderne Rationalismus bei seiner Entleerung der Gnadenmittel einen Kirchenbegriff herstellt, welcher in eigentümlicher Analogie zu der Auffassung der Kirche seitens der reformirten Confession mit ihrer spiritualistischen Deutung der Gnadenmittel steht. Daraus ergibt sich nun auch, dass es nicht ungeschichtliche Wundersucht ist, was den lutherischen Begriff von den Gnadenmitteln veranlasst. Vielmehr kann umgekehrt nur bei dieser Auffassung der *media salutis* die geschichtliche Art des Christentums verstanden werden, denn nur so wird die Erfahrung von der Gnade des persönlichen Gottes zu einer ihr entsprechenden überweltlichen und zugleich auch innerweltlich geschichtlich wirksamen Ursache in Beziehung gestellt. Nur von dem Gedanken aus, dass die Gnadenmittel die Garanten der irdischen Realität der Gnade Gottes sind, lässt sich ein einheitlicher Begriff von der Kirche gewinnen.



Diese Gedanken ergeben sich aus dem hier vorliegenden Teil meiner Darstellung des Kirchenbegriffes. Den in diesem Bande mitgeteilten geschichtlichen Vorstudien sollen, so Gott will, eine biblisch theologische und eine abschliessende systematische Untersuchung folgen. Ich habe dabei mein Augenmerk speziell auf die Gedankenreihe gerichtet, die unsere alte Dogmatik unter den Titeln der sichtbaren und unsichtbaren Kirche zum Ausdruck brachte, weil ich glaube, dass sich von hier aus das Problem des Kirchenbegriffes am klarsten ergibt. Es ist dabei nicht meine Absicht gewesen eine erschöpfende Geschichte des Begriffes der Kirche zu schreiben. Vorbereitenden Charakter trägt dieser erste Teil. Hieraus erklärt es sich, dass typische Erscheinungen, wie etwa die gnostischen und separatistischen Richtungen, nur kurz zur Behandlung kommen. Ich habe mir hier wie auch in anderen Kapiteln manches geschichtliche Material für die systematische Darstellung aufgespart; doch hoffe ich immerhin, dass auch in solchen Fällen der Leser diesen „Studien“ die Grundlinien zur Beurteilung der betr. geschichtlichen Erscheinungen wird entnehmen können.

Zwei während des Druckes meiner Schrift erschienene Werke habe ich leider nicht mehr berücksichtigen können. Hermann Schmidt hat den Kirchenbegriff in seinem Verhältnis zur Härese und Sekte einer interessanten Betrachtung unterzogen <sup>1)</sup>, welche zu beurteilen mir vielleicht später vergönnt ist. Leid ist es mir auch, dass ich die reiche Belehrung, die ich dem nunmehr herausgegebenen zweiten Bande von Ritschl's Geschichte des Pietismus <sup>2)</sup> verdanke, für die vorliegende Arbeit nicht mehr verwenden konnte. Doch ist es mir eine Freude durch Ritschl's

---

1) Die Kirche. Ihre bibl. Idee und die Formen ihrer geschichtl. Erscheinung in ihrem Unterschiede von Sekte und Härese (Lpz. 1884).

2) Gesch. des Pietismus, zweiter Band: Der Pietismus in der luth. Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts. (Bonn 1834).



Beurteilung des pietistischen Kirchenbegriffes im Wesentlichen meine hier nur kurz angedeutete Auffassung bestätigt zu sehen.

Endlich hoffe ich, dass die ausführlichen Belege aus den Quellen dem Leser nicht lästig werden, ich habe mich wenigstens bemüht stets die signifikantesten Stellen herauszuheben. Möge das Buch hiedurch an Brauchbarkeit auch für den Kreis der praktischen Theologen gewonnen haben und an seinem bescheidenen Teil dazu beitragen, dass das geschichtliche Selbstbewusstsein unserer Kirche sich mehre und stärke!

Dorpat, im November 1884.

**Reinh. Seeberg.**



# Inhalt.

|                                                                                                                                                                             | Seite |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| §. 1. Einleitung. Das Problem . . . . .                                                                                                                                     | 1     |
| Erstes Kapitel. Die Unterscheidung des Wesens und der Erscheinung der Kirche in der alten Kirche.                                                                           |       |
| §. 2. Der Hirt des Hermas . . . . .                                                                                                                                         | 7     |
| §. 3. Ignatius von Antiochien, Justin der Märtyrer . . . . .                                                                                                                | 11    |
| §. 4. Irenäus und Tertullian . . . . .                                                                                                                                      | 16    |
| §. 5. Clemens von Alexandrien, Origenes und die späteren griechischen Väter (Cyrill v. Jer., Basil. d. Gr., Chrysostomus S. 32 f. Dionys. Areop. S. 33). . . . .            | 26    |
| §. 6. Cyprian von Karthago . . . . .                                                                                                                                        | 34    |
| §. 7. Augustin und Jovinian . . . . .                                                                                                                                       | 38    |
| Zweites Kapitel. Der Begriff der Kirche in der Zeit vor der Reformation.                                                                                                    |       |
| §. 8. Orthodoxe Vertreter der römisch katholischen Dogmatik . . (J. Gerson S. 58, Hugo v. St. Victor S. 59, Bernhard S. 60, Alex. v. Hales, Thomas v. Aquin S. 61). . . . . | 57    |
| §. 9. Nicht orthodoxe Lehrer, Häretiker . . . . . (Gottschalk S. 63, Claudius v. Turin, Berengar v. Tours S. 64, Häretiker S. 44 f.). . . . .                               | 62    |
| §. 10. Die Vorreformatoren: Johann v. Wesel, Joh. Wessel . . . .                                                                                                            | 65    |
| §. 11. Wiclif und Hus . . . . . die böhm. Brüder u. Waldenser S. 77 f. Anm.                                                                                                 | 68    |
| Drittes Kapitel. Die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung der Kirche im Gedankenkreise der Reformatoren.                                                                |       |
| §. 12. Zwingli . . . . .                                                                                                                                                    | 78    |
| §. 13. Luther . . . . .                                                                                                                                                     | 84    |
| §. 14. Die Augsburgerische Confession . . . . .                                                                                                                             | 97    |
| §. 15. Melanchthon . . . . .                                                                                                                                                | 104   |
| §. 16. Calvin . . . . .                                                                                                                                                     | 119   |
| Viertes Kapitel. Die Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in ihrer confessionellen Fixirung.                                                                     |       |
| §. 17. Die Bekenntnisse der evangelisch-lutherischen Kirche . . .                                                                                                           | 126   |
| §. 18. Die Bekenntnisschriften reformirter Confession . . . . .                                                                                                             | 128   |
| §. 19. Ein Blick auf die späteren Bestimmungen der katholischen Kirche hinsichtlich des Dogmas von der Kirche . . . . .                                                     | 138   |
| Fünftes Kapitel. Die Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in der Ausprägung der alten Dogmatik lutherischen und reformirten Bekenntnisses.                       |       |
| §. 20. Evangelisch lutherische Dogmatiker . . . . . (Brenz S. 141, Wigand und Judex S. 142, Selnecker, Heer-                                                                | 141   |



brand S. 143, Chemnitz S. 143—144, Hafenreffer S. 144 f. Hutter S. 145 f. Gerhard S. 147 f. Brochmand, Calixt, Hornejus, Dannhauer S. 148, Calov S. 148 ff. Deutschmann, Scherzer, Musaeus S. 150 f., Baier, König, Quenstedt u. A. S. 151 ff. Hollaz, Buddeus, J. G. Walch S. 154 f. Pfaff S. 155, Mosheim S. 156, allgemeine Beurteilung S. 156—159).

- §. 21. Orthodoxe reformirte Dogmatiker . . . . . 159  
(Musculus S. 159. Martyr, Aretius S. 160, Beza S. 160 f. Hyperius S. 161 f., Du Plessis-Mornay, Zanchi S. 163, Ursinus S. 164—167, Bucanus, Polanus S. 167 f., Scharpius, Wolleb S. 168 f., Chamier-Alsted S. 169 f., Amesius, Wendelin, Gomarus S. 170, Maresius, Voet S. 171, Heidegger S. 171 f., abschliessende Beurteilung S. 172—176, Coccejus, Burmann S. 176—178).

Sechstes Kapitel. Die Umdeutung der Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in dem Zeitalter des Pietismus und Rationalismus.

- §. 22. Vorbereitung: Arminianer, Socinianer . . . . . 178  
(Limborch S. 178 f. F. Socin, Ostorodt S. 179 ff.).
- §. 23. Die Dogmatik des Pietismus . . . . . 183  
(Spener S. 183, Breithaupt, Freylinghausen, Lange S. 183 f., Spangenberg S. 184, Beurteilung S. 185 f.)
- §. 24. Rationalisirende und rationalistische Dogmatiker . . . . . 187  
(Reinbeck S. 187 f. Carpov S. 188 f. S. J. Baumgarten S. 189 f. Stapfer S. 190—192, Semler S. 193 f. Schubert, Seiler, Töllner, Lessing u. A. S. 194 ff. Kant, Tieftrunk u. A. S. 196 f. Ammon, Reinhard, Steudel, Bretschneider, Tzschirner S. 196 f. Beurteilung, der Übergang S. 197 ff.).

Siebentes Kapitel. Verwendung und Beurteilung der Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in der Zeit seit dem Wiedererwachen des religiösen Gemeinschaftsbewusstseins.

- §. 25. Schleiermacher . . . . . 202
- §. 26. Die modern spekulativen Dogmatiker . . . . . 208  
(Rothe S. 208 f. Strauss S. 209, Biedermann S. 209 f. Pfeiderer, Lipsius S. 210 f. Schweizer, Krauss S. 211 f.)
- §. 27. Dogmatiker der Vermittelungstheologie . . . . . 213  
(Marheineke, de Wette, K. Hase S. 214, Nitzsch, Lange S. 215, I. Müller S. 215 f. Schenkel S. 217. A. Dorner, J. Kaftan S. 218 f. J. A. Dorner u. A. S. 219, J. F. v. Meyer, H. Plitt S. 220.)
- §. 28. Dogmatiker positiv confessioneller Richtung . . . . . 221  
(Löhe, Kliefoth, Münchmeyer, Vilmar, Delitzsch, Stahl S. 221 ff. H. Reuter, Höfling S. 223 f. Harless, Walther, Harnack S. 244 f. Ebrard S. 225 f. Hofmann S. 226 f. Thomasius S. 227 f. Kahnis S. 228 f. H. Schmid, Philippi, Luthardt u. A. S. 229 f. Frank S. 230 ff. Oettingen S. 232, Ritschl S. 232 ff.)



## Corrigenda.

- S. 2, Z. 20 v. o. l. zur.  
S. 6, Z. 1 v. u. schalte ein nach das: zunächst.  
S. 8, Z. 19 v. u. l. Sie für Es.  
S. 21, Z. 7 v. u. l. unitatem für auctoritatem.  
S. 32, Z. 14 v. u. l. *ἰερωσύνης*.  
S. 43, Z. 9 v. o. l. katholischen.  
S. 48, Z. 15 v. u. schalte nach bald ein: dem Gegensatz.  
S. 55, Z. 5 v. u. schalte vor docibilis ein: omnis.  
S. 75, Z. 20 v. o. ist das an an den Anfang der folgenden Zeile zu rücken.  
S. 83, Z. 18. v. o. l. Zu ihr.  
S. 89, Z. 19 v. o. l. Continuität.  
S. 93, Z. 7 v. u. l. existirt.  
S. 101, Z. 20 v. o. l. mitgeteilt.  
S. 116, Z. 4 v. u. l. utramque.  
S. 141, Z. 8 v. o. l. eine.  
S. 142, Z. 2 v. o. l. sichtbare.  
S. 143, Z. 9 v. u. ist das letzte Komma durch einen Punkt zu ersetzen.  
S. 144, Z. 11 v. u. l. Gnadenmittel.  
S. 145 ff l. mehrfach Hutter für Huther.  
S. 178, Z. 19 v. u. lies Arminianer.  
S. 183, Z. 9 v. u. l. originellen.  
S. 183, Z. 8 v. u. l. sichtbarer.  
S. 184, Z. 18 v. u. l. Vorstellung für Darstellung.  
S. 204, Z. 21 v. o. l. Schleiermacher'schen.

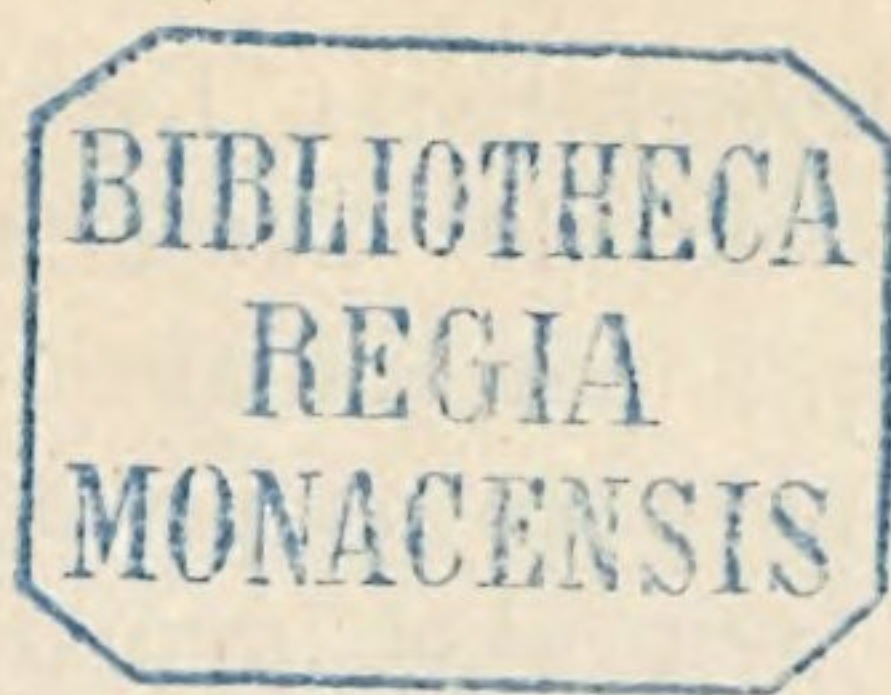
Sonstige kleine stehengebliebene Versehen wie Unebenmässigkeiten in der Orthographie etc. wolle der Leser bei der weiten Entfernung des Verfassers vom Druckort gütigst entschuldigen.

---









## § 1. Einleitung. Das Problem.

Die göttlichen und menschlichen Potenzen, deren begriffliche Erfassung Aufgabe der Dogmatik ist, gelangen im Begriff der Kirche zur Synthese. Denn die Kirche ist das Gemeinwesen des Heils, sie ist die geschichtliche Menschheit Gottes. Es gibt daher ausser ihr kein Heil, aber sie ist doch wiederum ein irdisch menschliches, historischer und fehlsamer Entwicklung unterstelltes Gemeinwesen. Es ist nicht wunderbar, dass eine verschiedene Auffassung des Christentums sich auch in einem verschiedenen Begriff von der Kirche kundgibt. Ob der göttliche oder der menschliche Faktor, ob anstattlich Organisirtes oder frei Gemeinschaftliches, ob Inneres oder Äusseres vorwiegen solle bei Bestimmung dieses Begriffes — das ist von jeher, gewöhnlich durch konkrete Verhältnisse veranlasst, Gegenstand der Discussion gewesen.

Die Gegensätze, um die es sich dabei handelt, haben unsere Alten wol in den Formeln der *ecclesia visibilis* und *invisibilis* auszuprägen getrachtet. Und bis in die neueste Zeit ist Recht wie Bedeutung dieser Gegenüberstellung Gegenstand lebhaftester Controverse gewesen, one dass behauptet werden könnte, dass man dabei zu einem endgiltigen Resultat gekommen sei. Nicht nur ein Bellarmin, sondern auch Möhler und Döllinger haben in unseren Tagen das Wesen des Protestantismus gradezu darin gesehen, dass er die unsichtbare Kirche der sichtbaren voranstelle, nicht one die logische wie sachliche Berechtigung dieses Verfahrens scharf zu beanstanden. Das Recht jener Unterscheidung andrerseits zu erweisen ist eine der Hauptaufgaben, die sich die ältere protestantische, lutherische wie reformirte, Polemik stellte. Man wird kaum einen annehmbaren Grund bei den modernen Vertretern der in Rede stehenden Unterscheidung entdecken, der sich nicht, oft schärfer präzisiert und vollständiger ausgeführt, in den Rüstkammern des dogmatischen Scharfsinns unserer Alten fände. Nicht nur von Seiten der Unionstheologen ist neuerdings die Notwendig-



keit des Begriffes der unsichtbaren Kirche häufig hervorgehoben worden, sondern auch auf der äussersten Linken des liberalen theologischen Lagers pflegt man ihn als ein wertvolles Stück des reformatorischen Gedankenkreises zu preisen, obschon man für „unsichtbare Kirche“ dann gewöhnlich den dermalen beliebteren Ausdruck „Reich Gottes“ anwendet. Aber auch Männer des confessionellen Luthertums haben in jenem Begriff einen notwendigen Bestandteil der Dogmatik der Reformatoren sehen zu sollen geglaubt. Andererseits ist freilich — gerade von seiten der bedeutendsten Vertreter der positiv lutherischen Dogmatik — der Widerspruch gegen die „unsichtbare Kirche“ ein immer schärferer geworden, und zwar nicht bloss auf Grund eines einseitig ausgeprägten Amts- und Kirchenbegriffes, sondern in treuem Anschluss an die Lehre unserer Reformatoren und Bekenntnisschriften.

Dabei beruft man sich hüben wie drüben auf die Geschichte jener Begriffe, one dass, abgesehen von einer eingehenden Untersuchung neueren Datums<sup>1)</sup>, auf diesem Gebiet viel geschehen wäre. Die Aufgabe, welche sich die folgende Untersuchung stellt, ist die geschichtliche Entwicklung der Begriffe der *ecclesia visibilis* und *invisibilis* zur Darstellung zu bringen. Der Standpunkt wie das Resultat der Arbeit von Krauss berechtigen mich dabei zu der Hoffnung auch nach jener Darstellung mit meinen Forschungen nichts Unnützes getan zu haben.

Der Ausdruck *ecclesia invisibilis* findet sich zuerst bei Luther und dann erst bei Zwingli. Die Tradition, die sich in den bezüglichen Arbeiten und Handbüchern immer noch erhält, als ob Zwingli der erste sei, der von *ecclesia invisibilis* rede, ist falsch. Schon 1521 findet man diese Bezeichnung bei Luther<sup>2)</sup>, während bei Zwingli vor 1523 nichts Ähnliches wird nachgewiesen werden können<sup>3)</sup>.

Zwingli sowol als Luther sind in dem Kirchenbegriff bei ihrem Auftreten abhängig von dem, was Hus' *Tractatus de ecclesia* gebracht hatte. Es ist ein Verdienst Ritschl's, auf jene Quelle für die Untersuchung des Begriffes der unsichtbaren Kirche hinge-

---

1) A. Krauss, das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Gotha 1876. S. 3—120.

2) Opp. Lat. Erl. tom. V, pag. 295 (*Responsio ad libr. Ambrosii Catharini*).

3) WW. ed. Schuler u. Schulthess (Zürich 1828 ff.) Bd. I, S. 201 (in Uslegung und gründ der Schlussrede.)



wiesen zu haben<sup>1)</sup>. Nun aber haben die neuesten Forschungen über Hus eine geradezu überraschende Abhängigkeit seiner theologischen Arbeiten von dem grössten der Vorreformatoren, von Wiclif, erwiesen<sup>2)</sup>. Dann aber liegt die Frage nah, ob nicht Ähnliches bei den übrigen sogenannten Vorreformatoren vorhanden. Wir sind aber auch um ein Bild des allgemeinen dogmenhistorischen Zusammenhanges unserer Lehre zu gewinnen noch weiter zurückgewiesen. Die Lehre des Mannes, in dessen Denken sich der Abschluss der dogmengeschichtlichen Entwicklung der alten Kirche vollzogen hat, und die ihre anregende und erregende Kraft durch alle grossen Zeitalter der Kirche bewährt hat, wird notwendig unser Ausgangspunkt sein. Wir müssen mit Augustins Ekklesiologie, soweit sie hier von Belang ist, beginnen. Nur in aller Kürze und zur Vorbereitung wird in den folgenden Paragraphen ein Blick auf die bezüglichen Vorstellungen der älteren Väter geworfen.

Es könnte scheinen, als ob wir zunächst die biblische Lehre vorführen sollten; allein dieselbe beansprucht ein specifisch anderes Interesse und eine andere Auctorität, als dass wir in dem dogmengeschichtlichen Zusammenhang ihr eine Stelle gewären dürften. Erst dann, wenn wir uns über den historischen Gang eines Dogmas orientirt haben, wird es zur Gewinnung der Direktiven für die materiale Kritik jenes Ganges, wie für die eigene systematische Darlegung, am Platz sein, eingehend der Schriftlehre nachzugehen. Es genüge hier anzudeuten, dass das Problem im Kirchenbegriff durch die Aussagen der Schrift selbst aufgestellt wird.

Das geschieht schon im alten Testament. Was die Volksgemeinde Israels bis auf Jesum ist, entspricht der Gemeinde Jesu Christi in der Zeit von Christi Auffart bis zu seiner Wiederkunft. Sie ist das Gemeinwesen, in welchem und durch welches Gott in der Welt gegenwärtig ist. Moses hat dieses Wesen Israels bestimmt, wenn er scheidend ihm zuruft: Heil dir Israel! Wer ist dir gleich? ein Volk, das an Jahveh Heil hat! (Deut. 33, 29). Darum ist Israel der קהל יהוה (Num. 16, 3; 20, 4). Es ist das sichtbare Israel, das schliesslich des Heiles theilhaft wird, möge auch Strafe wie bis zur Vernichtung von den Propheten gedroht werden (z. B. Jes. 41, 8; 6, 10 ff). Und dennoch unterscheidet der Prophet das

---

1) In seiner Abhandlung „Über die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche“ in den Stud. u. Krit. 1859, S. 189 ff.

2) Ich verweise ausser auf Lechler's berühmtes Buch über Wiclif, auf Loserth, Hus und Wiclif (Prag u. Leipzig 1884).



Volk, welches Jahveh's Knecht hört und der Gerechtigkeit nachstrebt, genau von dem empirisch sichtbaren Volkstum (Jes. 50, 10; 51, 1). Nur die **בְּרִי לַבָּב** bilden das **יִשְׂרָאֵל אֱלֹהִים** im Gegensatz zu allen denen, die gott- und sinnlos dahinleben (Ps. 73, 1; vgl. Rom. 9, 6; Joh. 1, 48). Das, was es um das Wesen Israels ist, kommt also nur in denen, die reines Herzens sind, zur Verwirklichung, während in dem Begriff Israel auch alle die, welche durch äussere Zugehörigkeit Israeliten sind, beschlossen sind. Es ist ein Verschiedenes um das Wesen der Volksgemeinschaft, in der Jahveh sein Wirken hat, und um die empirische Erscheinung desselben. Was Moses dort vom ganzen sichtbaren Volk Israel gesagt, kommt im Psalmwort nur für einen Teil desselben in Anwendung. Und nur an einem Rest Israels verwirklicht sich das Heil, das dort Israel als solchem zukommt (Jes. 10, 20). Und nur von diesem Rest gilt, dass er heilig sein werde (Jes. 4, 3 vgl. Ps. 16, 2), während doch das ganze sichtbare Israel das heilige Volk Gottes heisst (Deut. 14, 2. 21; 26, 19, vgl. Dan. 8, 24), aber freilich nicht, one dass betont würde, dass dieses durch die Aussonderung Gottes bedingte Prädikat durch des Volkes Tun zur subjektiven Wirklichkeit werden solle (Lev. 20, 26; 11, 45). Also, wol ist die sichtbare Volksgemeinde Israels das Gemeinwesen des Heils, aber dessen empirische Erscheinung deckt sich nicht mit seinem Wesen. Das was sein Wesen ist, kann unter den Gesichtspunkt der Aufgabe fallen. Wirklich ist es nur in wenigen Frommen. Die objektive Gottestat der Erwählung und Besonderung genügt nicht zur Darstellung jenes Wesens, sondern es muss mit jenem Geschehen ein entsprechendes Menschentun sich verbinden. Wol sah der Prophet Elias damals das empirische Israel, aber nicht das rechte Israel. Denn gerade das ist seine Klage, dass **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** die göttlichen Grundlagen ihres Bestandes, soviel an ihnen lag, zu verneinen trachteten (1 Reg. 19, 10. 14). Und die Versicherung Jahveh's, dass siebentausend solcher, die mit ihrem subjektiven Tun den Festsetzungen Gottes nicht widersprochen haben, also rechter Israeliten in jenem gottlosen Gemeinwesen vorhanden seien, kann von dem Propheten nur durch einen Akt des Glaubens angenommen werden (1 Reg. 19, 18).

Dadurch, dass das menschlich freie Tun dem Gotteswillen innerhalb der Gemeinschaft des Heils nicht entspricht, ist ein Problem gesetzt für die begriffliche Bestimmung jenes Gemeinwesens.

Nicht anders steht es, wenn wir auf die neutestamentliche Gemeinde, die als Gemeinde Jesu Christi dem alttestamentlichen **קְהָל יְהוָה** entgegensteht (Matth. 16, 18), blicken.



Als die Menge der Gläubigen, als die Jünger und die Heiligen werden die Glieder der ersten Gemeinde bezeichnet (Act. 4, 32; 9, 26. 13). Und dennoch kann es von Gliedern derselben heissen, dass Satan ihr Herz erfüllt habe (Act. 5, 3). Es liegt auf der Hand, dass Ananias und Sapphira nicht zur Erscheinung brachten, was das Wesen der christlichen Gemeinschaft war, wie dass sie dennoch Glieder derselben waren. Das Bewusstsein hievon bringt die grosse Furcht, die ob des Strafgerichts über die Gemeindeglieder kommt, zum Ausdruck. Es ist dasselbe, wenn Paulus Leser seiner Briefe, denen er schwere Vorwürfe zu machen hat, dennoch insgesamt als *ἅγιοι* und *ἡγιασμένοι* bezeichnet (1 Cor. 1, 2; 2 Cor. 1, 1 cf. Rom. 1, 7; 16, 15). An das, was der Gemeinde Wesen ist, denkt er, wenn er von *κλητοὶ ἅγιοι* redet (1 Cor. 1, 2), aber nicht anders ist dieses Wesen real, als so, dass sich viele der Gemeinde beimischen, die zwar *κλητοί* aber nicht *ἐκλεκτοί* sind (vgl. Matth. 22, 14; 20, 16). Das was die Gemeinde wesentlich ist, will der Apostel ausdrücken, wenn er in gewaltiger Bildrede ihr Verhältnis zum Herrn in Analogie mit der innigsten irdischen Gemeinschaft oder Beziehung stellt. Es ist ihr Wesen sich zu dem Herrn zu verhalten wie der Leib zum Haupt (Eph. 1, 23; 4, 16. Col. 1, 18. 24; 2, 19), wie das Weib zum Mann (Eph. 5, 23 f. 32 f.), wie das Gebäude zum Eckstein (Eph. 2, 19—22 cf. 1 Petr. 2, 5) wie das zu erfüllende Objekt zu der Füllung (Eph. 1, 23). Aber nicht ist dabei die Meinung, als ob dieses Verhältnis gleichmässig in allen denen, die sich zur Kirche zählen, verwirklicht wird. Das ist es um ihr Wesen; sofern sie aber durch ihre Erscheinung in die Welt verflochten ist, haftet ihr viel Unvollkommenes und sittlich Verwerfliches an. Indem der Apostel an diese ihre Erscheinung denkt, vergleicht er sie einem grossen Hause, in dem es nicht blos goldene und silberne, sondern auch hölzerne und tönerner Gefässe, Gefässe zu Ehre und zu Unehre gibt (2 Tim. 2, 20). Und wenn er dabei betont, dass es bei Jedem stehe ein Gefäss zur Ehre zu werden, geheiligt, nützlich dem Herrn und geschickt zu jedem guten Werk (v. 21), so zeigt sich, wie sehr er das Wesen der Kirche in ein gegenseitiges, das freie sittliche Tun des Menschen in sich befassendes Verhältnis setzt. Es besteht ein Unterschied zwischen denen, die in der Kirche sind, ein Unterschied, der seinen Grund nicht in einem von Gott her seienden verschiedenen Grundverhältnis, aber auch nicht bloss in dem verschiedenen sittlichen Wert ihrer Glieder hat, sondern der sich in dem verschiedenen Verhalten, das der Mensch zu dem göttlichen Verhältnis einnimmt, zeigt.



Auch der Herr selbst hat von der irdischen Wirklichkeit seines Reiches, wie sie denn in der Kirche vorliegt, nicht anders geredet. Von einem Ackerfeld, auf welchem ζιζάνια unter dem σῖτος wachsen und wachsen bleiben sollen (Matth. 13, 24–30), von einem Fischnetz, das gute und faule Fische enthält, sagt er (Matth. 13, 47–50). Aber dennoch hat er, sich selber als den rechten Weinstock hinstellend, nicht etwa von schlechten Reben, die an ihm hängen, gesprochen, sondern vielmehr es durch das sittliche Verhalten der Jünger, ihr Bleiben in ihm (Joh. 15, 4), wie ihr Fruchtbringen (v. 2. 5) bedingt sein lassen, ob sie überhaupt an ihm bleiben (v. 6). Freilich jenes Verhalten zu ihm besteht nicht anders als auf Grund einer Tat seinerseits (v. 3 und 4), aber die faktische Jüngerschaft Jesu ist nur vorhanden auf Grund eines gegenseitigen Verhaltens. Die verdorrten Reben gehören nicht zum Weinstock, aber ebensowenig gehört das Unkraut zum Weizenfeld. Und dennoch bestehen beide Betrachtungsweisen neben einander, die eine geht auf das Wesen, die andere auf die vorhandene Erscheinung. Der sichtbare Umfang und die wahrnehmbare Erscheinung der Kirche decken sich nicht mit ihrem Wesen, das nur in ihren rechten Gliedern real wird. Hierin liegt das Problem und die Schwierigkeit des Kirchenbegriffes. Indem man das Wort Kirche ausspricht, bezeichnet man nicht einen sofort in sich identischen, sondern einen innerlich differenzierten Begriff. Kirche ist die Gesamtheit derer, welche in irgend einer Gemeinschaft mit dem sichtbaren Gemeinwesen der Christenheit auf Erden leben und Kirche wiederum ist nur die Menschheit Gottes, die rechten Reben an Christo dem Weinstock. Und doch giebt es nur Eine Kirche. Wie verhalten sich da die beiden Seiten des Begriffes? Es ist hier nicht der Ort zuzusehen, ob und wie die Schrift dieser Schwierigkeit entgegengeht. Die Aufgabe, welche ich mir gestellt, ist eine historische.

Ob die äussere Zugehörigkeit zur Kirche, als dem empirischen Kirchentum, in jener ersten Zeit für genügend zum Heil galt, oder ob auch dort irgend eine in der Linie der biblischen Aussagen sich fortbewegende Differenzierung des Begriffes nachweisbar ist — das ist die Frage.

---



## Erstes Kapitel.

### Die Unterscheidung des Wesens und der Erscheinung der Kirche in der alten Kirche.

#### § 2. Der Hirt des Hermas.

Ich erlaube mir im voraus die Überzeugung auszusprechen, dass die gewöhnliche Darstellung des Kirchenbegriffs der Väter einseitig sich von dem Ziel der Erklärung des Romanismus leiten lässt und daher über der Aufzählung der katholisirenden Züge desselben anders lautende Stellen überhört. Es soll damit an der Tatsache nicht gerüttelt werden, dass die alte Kirche gegenüber der Willkürlichkeit häretischer Gnosis wie gegenüber den sie immer wieder bedrohenden separatistischen Tendenzen veranlasst gewesen ist, die äussere Einheit und daher den anstaltlichen Charakter der katholischen Kirche stark zu betonen. Dass man die Einheit der Kirche durch die Bischöfe gewart glauben konnte, begründet sich durch die hohe Auctorität, die dem Leiter der Gemeinde beigelegt wurde, und man kann starke Äusserungen nach der Seite hin, schon für die älteste Zeit nachweisen. Aber wie diese Seite der Lehrbildung sich aus der historischen Zeitlage erklärt, so fordert letztere auch wiederum eine tiefere reinere Auffassung von dem Wesen der Kirche als der spätere Katholicismus sie bieten konnte.

Der älteste Zeuge, der für unseren Zweck von Bedeutung erscheint, ist Hermas. In hervorragender Weise dreht sich sein Denken um den Begriff der Kirche. Was es um das Verhältnis der Kirche nach ihrem Seinsollen wie ihrem empirischen Sein ist, das führt er in kühner, oft nicht concinner, in Selbstwiderspruch ausmündender Rede aus<sup>1)</sup>. Hermas ist der erste, der das Problem des Verhältnisses der wesentlichen und empirischen Kirche, durch praktische Bedenken gedrängt, in das Auge fasst. Die Schwierigkeit desselben geht aus der Art seiner Lösung hervor.

---

1) Vgl. Zahn, der Hirt des Hermas (Gotha 1868) S. 139.



Sein Gedankengang tritt uns am einfachsten und klarsten in dem achten Gleichnis entgegen. Unter einem mächtigen Weidenbaum hat sich eine grosse Menschenmenge versammelt, ein Engel bricht Zweige vom Baum und gibt jedem der Anwesenden einen derselben<sup>1)</sup>. Nach einiger Zeit fordert der Engel die Zweige wieder ab, und nun ergibt es sich, dass sie sich bei den einen grün erhalten haben, bei anderen gar ausgeschlagen sind und Frucht gebracht haben, während andere nur noch vertrocknete oder entstellte Zweige aufzuweisen haben, was in mannigfacher Abstufung geschildert wird. Die erste Gruppe kommt in den Turm, während die übrigen der Pflege des Hirten übergeben werden. Diejenigen unter denselben, die sich bessern, werden nun ebenfalls des Aufenthaltes im Turm teilhaft<sup>2)</sup>. Es folgt die Erklärung des Gleichnisses. Der Baum ist der *νόμος θεοῦ . . . . ὁ δοθὲς εἰς ὅλον τὸν κόσμον, ὁ δὲ νόμος οὗτος υἱὸς θεοῦ ἐστὶ κηρυχθεὶς εἰς τὰ πέρατα τῆς γῆς*<sup>3)</sup>. Das Volk unter demselben sind *οἱ ἀκούσαντες τοῦ κηρύγματος καὶ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν*, während die in den Turm Versetzten diejenigen sind, welche jenen *νόμος* bewahrt und das in ihrem Leben bewährt haben. Die Gemeinde hat also den Grund ihrer Existenz in der Verkündigung des Zeugnisses von Christo. Wer dieses aufgenommen hat, gehört zur Gemeinde. Aber diese ist je nach dem sittlichen Verhalten gegen jene Verkündigung eine doppelte. Es ist jene Menge der Berufenen; aber von dieser werden diejenigen, welche sich sittlich bewähren, unterschieden. So ergibt sich ganz klar eine „Doppelheit des Begriffes der Kirche“<sup>4)</sup>. Dieses Resultat wird durch die übrigen Betrachtungen, welche Hermas über die christliche Gemeinde anstellt, bestätigt. In der vis. III heisst es von dem die Kirche darstellenden Turm, er sei auf Wassern erbaut, *ὅτι ἡ ζωὴ ὑμῶν διὰ ὕδατος ἐσώθη καὶ σωθήσεται. τεθεμελίωται δὲ ὁ πύργος τῷ ῥήματι παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος*<sup>5)</sup>. Mag man die letzten Worte nun auf „die Predigt vom Sohne Gottes“<sup>6)</sup>, oder die Vermittlung der göttlichen Schöpfung<sup>7)</sup> beziehen, immer ruht die Gemeinde auf „objektiven göttlichen Grundlagen“<sup>8)</sup>. Ihre Gründung wie

1) Vgl. Sim. V, 1, 1—3. ed. Gebhardt-Harnack, pag. 173 sq.

2) c. 1, 5 — 12 fn.

3) c. 3, 2, pag. 178.

4) Zahn, a. a. O. S. 190.

5) vis. III, c. 3, 5, pag. 36.

6) Zahn, S. 196.

7) Vgl. Harnack z. d. St.

8) J. Köstlin in seinen Abhandlungen „die kath. Auffassung von der Kirche in ihrer ersten Ausbildung“ in der „deutschen Ztschr. f. christl. Wiss. u. christl. Leben“, Jarg. 1855, S. 276.



Befestigung war Jesu Lebensaufgabe nach dem schwierigen fünften Gleichnis<sup>1)</sup>.

Diesen Gedanken drückt noch näher Sim. IX (c. 4, 2) aus, wo Fels und Tür, die aber Christus sind (c. 14, 5), den ganzen Turm tragen, während das *Θεμέλιον* von der ersten Generation der Frommen gebildet ist, an die sich drei weitere Generationen schliessen, deren letzte die *ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ* sind (c. 15, 14). Christus ist also der Grund der Kirche, auf den, durch Propheten und Apostel hin, sie sich fundamentirt<sup>2)</sup>. Auf dieser Grundlage erhebt sich nun der Bau, aber auch hier tritt jener innere Gegensatz hervor. Unter der Berührung des prüfenden Gottessones verändern viele der Steine des Baues Farbe und Art. Die, welche nicht weiss geblieben, werden hinausgetan und durch andere ersetzt (c. 6, 5). Dabei wird das Bild verschoben<sup>3)</sup>, indem der Turm zuerst zur Bezeichnung der empirischen, Gute wie Böse umfassenden, nun aber der idealen, nur Gute enthaltenden Kirche dient. Aber grade diese Verschiebung zeigt, wie nahe es dem Bewusstsein des Hermas gelegen hat, die eine Kirche von verschiedenem Gesichtspunkt aus zu denken, ohne freilich diese Gedanken lehrhaft klar ausprägen zu können.

Die Kirche ist also für Hermas einmal die Gemeinschaft aller derer, welche die evangelische Verkündigung angenommen und behalten haben, sie umfasst in diesem Sinn Lebende wie Tote (Sim. IX, 16, 2—4). Die Kirche ist zum Anderen auch die Gemeinschaft aller derer, die durch Taufe und Verkündigung zum Heil berufen sind. Die Gnadenmittel bilden, in diesem wie jenem Sinn, die Grundlage ihrer Existenz. Die lebendige Lebensbewegung aber macht es unmöglich hier feste Grenzen zu ziehen; denn wer in dem Turm ist, kann wieder entfernt werden<sup>4)</sup>, und wer hinausgestossen worden, kann wieder hineinkommen<sup>5)</sup>.

Als ein Leib, als das Geschlecht der Gerechten wird die Kirche bezeichnet<sup>6)</sup>. Aus ihr sollen die Gottlosen ausgestossen werden, um den einen Leib der Gereinigten zu erhalten<sup>7)</sup>. Demgemäss besteht und soll bestehen ein Verhältnis enger Gemeinschaft unter den Frommen. Dasselbe wird gewöhnlich durch das Verbum *κολλᾶσθαι* bezeichnet. Gemeinschaft mit den Heiligen wird durch das Versetztwerden in die Kirche erlangt<sup>8)</sup>. Immer wieder erhebt

1) Vgl. auch Zahn, S. 250.

2) Vgl. Eph. 2, 20.

3) Vgl. Zahn, S. 234.

4) Sim. VIII, 7, 5.

5) Sim. IX, 7, 2.

6) Sim. IX, 17, 5.

7) Sim. IX, 18, 3.

8) Wer in den Turm kommt: *ἐν τῷ πύργῳ ἔξει τὴν κατοίκησιν μετὰ τῶν ἁγίων τοῦ Θεοῦ* (vis. III, 8, 8.)



sich dabei der Vorwurf, dass viele *μὴ κολλώμενοι τοῖς ἁγίοις*<sup>1)</sup>, oder *τοῖς δικαίοις*<sup>2)</sup>, oder *τοῖς δούλοις τοῦ Θεοῦ* seien<sup>3)</sup>, weil sie durch der Welt Dienst und die *διψυχία* von jener Gemeinschaft abgezogen werden und so ihre Seelen verlieren<sup>4)</sup> und den *δίψυχοι καὶ κενοί* sich anschliessen<sup>5)</sup>.

Dass die Kirche *communio sanctorum* sei, ist also ein Gedanke, den Hermas sehr betont. Durch die Gottestat in Wort und Sakrament kommt dieselbe zu Stande, aber nicht one Betätigung ihrer Glieder in rechtem Glauben, in gegenseitiger Gemeinschaft und in guten Werken<sup>6)</sup>. Auf ein wirkliches Sein in der Kirche kommt es an, der Name tut es nicht.<sup>7)</sup>

Von Einer Kirche redet Hermas, aber der Begriff derselben weist eine innere Unterschiedenheit auf. Idee und Erscheinung der Kirche entsprechen sich nicht, obgleich diese Verschiedenheit durch Zucht und Vermanung mehr und mehr zu überwinden ist. Heil giebt es nur in der Kirche, nur in der Gemeinschaft mit den Heiligen, weil nur hier Christus<sup>8)</sup>, die Verkündigung und die Taufe vorhanden sind. Dadurch ist in bedeutsamer Weise dem Kirchenbegriff eine feste Stellung im Ganzen des christlichen Glaubens angewiesen und wir können darum hier nicht die Keime der späteren Fehlentwicklung unseres Dogmas finden<sup>9)</sup>.

Mag auch der unrichtige Begriff von der Busse, der Hermas beherrscht, seine Schatten auf seine Lehre von der Kirche werfen und der völligen Klarheit derselben hinderlich sein; jene Unterscheidung, auf die es uns ankommt, findet man unleugbar bei Hermas. Es gibt kein Heil ausser in der Kirche, denn ihr Grund und Tor ist Christus, nur in ihr kommt man zu dem Reich Gottes<sup>10)</sup>, aber nicht jeder, der äusserlich zur Kirche gehört, ist darum wirklich Glied derselben oder hat Zugang zu dem Reich Gottes<sup>11)</sup>.

Die eben angezogenen Stellen zeigen übrigens, wie schon Hermas dem Reichsbegriff eine bloß eschatologische Bedeutung zuweist.

1) Sim. VIII, 8, 1; vis. III, 6, 2. cf. Clem. ep. I, c. 46, 2: *γεγράφται γὰρ κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλώμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται.*

2) Sim. VIII, 9, 1.

3) Sim. IX, 20, 2.

4) Sim. IX, 26, 3.

5) Mand. XI, §. 13.

6) Es heisst von solchen, deren Stäbe zu zwei Drittel vertrocknet waren: *ἀπὸ δὲ Θεοῦ οὐκ ἀπέστησαν ἀλλ' ἐνέμειναν τῇ πίστει, μὴ ἐργαζόμενοι τὰ ἔργα τῆς πίστεως* (Sim. VIII, 9, 1.)

7) Sim. IX, 13, 2: *ἐὰν γὰρ τὸ ὄνομα μόνον λάβῃς . . . οὐδὲν ὠφελήσῃ.*

8) Sim. IX, 12, 3.

9) Gegen R. Rothe, die Anfänge der christl. Kirche u. ihrer Verfassung (Wittenberg, 1837) Bd. I, S. 580, Anm. u. 659, Anm.

10) Sim. IX, 12, 3 cf. 4. 5. c. 29, 2.  
c. 15, 3; c. 20, 2. 3.

11) Sim. IX, 13, 2;



## § 3. Ignatius von Antiochien, Justin der Märtyrer.

Die Reihe der Lehrer, deren Ekklesiologie auf den römischen Kirchenbegriff hinausführen soll, pflegt mit Ignatius eröffnet zu werden. Es ist für uns daher von besonderem Interesse seine Anschauungen von der Kirche nach unserem Maasstab zu prüfen.

Unter *ἐκκλησία* versteht Ignatius zunächst nur die Einzelgemeinde. Diese findet in dem Bischof ihre Einheit. Der Episkopat ist daher für ihn nur Gemeindeamt<sup>1)</sup>.

Ignatius braucht, soweit unsere Kenntniss reicht, zuerst den Ausdruck *καθολικὴ ἐκκλησία*<sup>2)</sup>. Die Meinung der unten angeführten Stelle kann unmöglich die sein, dass wo nur immer Christus sei, auch die „Verbindung der Gläubigen zu einer äusseren Einheit“ gegeben sei<sup>3)</sup>, indem der Bischof als die Angehörigkeit der Einzelgemeinde zu der Gesamtkirche vermittelnd vorgestellt werde<sup>4)</sup>. Von all dem besagen die Worte, wie sie dastehen, nichts, abgesehen davon, dass Ignatius eben nie die Bedeutung des Bischofs sich über den Kreis seiner Gemeinde hinaus erstrecken lässt<sup>5)</sup>. Die Stelle

1) Vgl. Zahn, Ignatius v. Antioch. (Gotha 1873) S. 306 ff.

2) ad Smyrn. c. 8, 2 (ed. Zahn, pag. 90): *ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος ἐκεῖ τὸ πληθὸς ἔστω ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*

3) So Rothe a. a. O. S. 472 ff.

4) Ritschl, Entstehung der altkath. Kirche (2. Aufl. 1857) S. 459 f.

5) Vgl. Philad. 2, 1 (p. 72) Pol. c. 1–6. Eph. 6 (pag. 10). Magn. 6, 2 (p. 34). Trall. 2, 1 (p. 44); 7, 2 (p. 50) u. s. Wenn es Philad. 3, 2 (p. 72) heisst, welche mit Gott seien, die seien mit dem Bischof und welche bussfertig zurückkehrten *εἰς τὴν ἐνότητα τῆς ἐκκλησίας* würden auch Gottes sein, so ist auch hier nur von einer Rückkehr der in der Einzelgemeinde vorhandenen Häretiker (vgl. den Eingang des Briefes) zur Einheit der Gemeinde die Rede (vgl. Zahn z. d. St.). Nun führt aber Rothe (a. a. O. S. 471) die Stelle Eph. 3, 2 (p. 7 f.) als unwiderleglichen Beweis dafür an, dass Ignatius von einem der ganzen Kirche geltenden Episkopat Kunde habe. Die Gemeinde wird dort ermant: *ὅπως συντρέχετε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ* und dann heisst es: *καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμη εἰσὶν.* Abgesehen von der Schwierigkeit des *τὰ πέρατα*, was schwerlich frischweg den *πέρατα τῆς γῆς* (Rom. 6, 1 cf. Hermae Sim. V, 3, 2) wird gleichgesetzt werden dürfen (so Rothe u. Hefele, Funk z. d. St.), sowie dem in diesem Zusammenhang schwierigen *ὁρισθέντες* (s. Zahn z. d. St.), ist hier doch mit keinem Wort angedeutet „dass ihre (der Bischöfe) Gesamtheit als eine äusserlich organisirte bezeichnet würde“ (Köstlin S. 280), nur davon wird geredet, dass die Bischöfe — d. h. die Ignatius bekannten (vgl. Zahn, Ignatius S. 299) — der Willensmeinung Christi entsprechen, wie dieser selbst *τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη* ist.



meint vielmehr nur, dass wie sich die allgemeine Kirche zu Christo verhalte, so die Einzelgemeinde zu ihrem Bischof stehen solle. Christus ist der gesamten Christenheit das, was der Bischof seiner Gemeinde<sup>1)</sup>.

Es ist ein änlicher Gedanke, den Eph. 5, 1 ausspricht, wenn von den Lesern gesagt wird, sie seien mit ihrem Bischof verbunden, *ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ*. Hier bezeichnet *ἐκκλησία* die Gesamtgemeinde in dem Sinn wie Paulus (Eph. 1, 22) das Wort braucht. Direkt mit dem paulinischen Gedanken berührt sich Pol. 5, 1 vgl. Pauli Eph. 5, 25<sup>2)</sup>. Vor Allem kommt hier Philad. 9, 1 in Betracht. Hier wird gesagt, dass besser denn die Priester, Christus als die Tür zum Vater, sei, durch welche die Patriarchen, die Propheten, die Apostel und die Kirche eingiengen zur Einheit Gottes<sup>3)</sup>. Die Stelle zeigt uns, dass Ignatius das Heil der Kirche lediglich von Christo abhängig sein lässt, dass er aber andererseits auch die Apostel und die alttestamentlichen Frommen jenes Heils teilhaft werden lässt, sie aber von der Kirche unterscheidet. Von den Propheten heisst es, sie seien gerettet worden als in Einheit mit Christo seiend<sup>4)</sup>. Die Apostel werden zwar zur Kirche gerechnet, aber nur sofern sie das *πρεσβυτέριον ἐκκλησίας*<sup>5)</sup> bilden.

Wenn man auf Grund der ersten Stelle auch die alttestamentlichen Frommen, die Jesus auferweckt hat<sup>6)</sup>, zur Kirche hat zählen wollen<sup>7)</sup>, so scheint mir das eine für das Bewusstsein unseres Autors charakteristische Eigentümlichkeit zu verwischen: die alttestamentlichen

---

Diese Deutung scheint mir übrigens für die von Zahn proponirte Conjectur (*πατέρα* für *πέραια*) zu sprechen. Christus ist des Vaters *γνώμη*, entsprechen die Bischöfe seiner *γνώμη*, so sind sie auch nach des Vaters Norm ihrem Berufe bestimmt.

1) Vgl. auch Köstlin a. a. O. S. 280

2) Vgl. Zahn a. a. O. S. 613. Für die Gesamtgemeinde dürfte der Ausdruck ausserdem noch an folgenden Stellen gebraucht sein: Smyrn. 1, 2 (p. 84), wo Christi Leiden unter den Zweck gestellt wird, ein Zeichen zu erheben (Jes. 5, 26) unter Juden und Heiden, *ἐν ἐνὶ σώματι ἐκκλησίας*, ferner Philad. 5, 1 (p. 73), wo die Apostel als *πρεσβυτέριον* der Kirche bezeichnet werden (cf. Magn. 6, 1; Trall. 2, 2; 3, 1). Eph. 7, 1 (p. 22). Auch Trall. 2, 3 (p. 44) wird hieher gehören.

3) . . . ἀρχιερεὺς, αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρὸς, δι' ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία, πάντα ταῦτα εἰς ἐνότητα θεοῦ.

4) Philad. 5, 2, cf. Magn. 8, 2.

5) Philad. 5, 1.

6) Magnes. 9, 2.

7) Zahn a. a. O. S. 437 u. 315, Anm. vgl. ad Magn. 6, 1.



Gläubigen sind nicht Kirche, wol aber stehen auch sie in einem Verhältnis der Gemeinschaft zu Christo, die Apostel jedoch können zwar zur Kirche gezählt werden, aber nur sofern ihnen eine spezifisch bedeutsame Stellung in derselben eignet<sup>1)</sup>. Es weist diese Unterscheidung eine Feinheit heilsgeschichtlichen Taktes auf, die der späteren Dogmatik bald abhanden kam.

Worauf es uns ankommt, ist, dass Ignatius eine allgemeine Kirche kennt, one dass dieser Begriff von dem des Episkopats abhängig ist. An Christo hat dieselbe, wie wir sehen, ihren Mittelpunkt, die Apostel sind ihr Presbyterium. Wenn nun Christus als der *ἐπίσκοπος ἀόρατος* dem *ἐπίσκοπος βλέπόμενος* entgegengesetzt wird<sup>2)</sup>, sodass von einer des Bischofs beraubten Gemeinde es heissen kann, Christus allein würde nun ihr Bischof sein<sup>3)</sup>, wenn ferner der Bischof Typus Christi oder Gottes und die Presbyter Typen der Apostel<sup>4)</sup> genannt werden, so folgt daraus, dass die organisierte Einzelgemeinde ein Abbild der geistlich mit Christo verbundenen Gesamtgemeinde ist. Ist das aber das Verhältnis, so ist klar, dass das Einheitsband der Gesamtkirche nicht der Episkopat oder eine sichtbare Verfassung sein wird. Das Eine vielmehr, das, soweit Kirche und Christenheit reichen, wesentlich not tut, ist Christus, der unsichtbare Bischof, mit seinen Aposteln. Es ist das Heil, wie der *ἐκκλησία* zu Gute Christus es beschaffen<sup>5)</sup>, und es ist die apostolische Verkündigung des Evangeliums<sup>6)</sup>, welche die Einheit der Kirche bedingen. Hiemit sind dann die Dinge angegeben, an welchen Teil zu haben für Jeden, der in der Kirche ist, schlechthin notwendig ist. Ihnen entspricht aber nicht etwa die äussere Zugehörigkeit zum Verbands der Kirche, sondern das, was man persönliches Christentum nennen kann. Ignatius lässt es mit einer bloss äusseren Zugehörigkeit zur Christenheit nicht genug sein<sup>7)</sup>.

Dass dabei dem Ignatius die Bedeutung des Bischofs für die Einzelgemeinde eine sehr hohe ist, soll nicht geleugnet werden. Nur darf sie nicht übertrieben werden. Dass eine geordnete Ab-

1) Wie Ignatius denn seine bischöfliche Auctorität streng von der der Apostel unterscheidet (Rom. 4, 1; Trall. 3, 3, cf. Eph. 3, 1).

2) Magn. 3, 2 (p. 30).

3) *μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει* Rom. 9, 1 (pag. 68).

4) Trall. 2, 1; 3, 1 (p. 44 f.); Magn. 6, 1 (p. 32).

5) Eph. 17, 1 (pag. 22).

6) Über letzteren Begriff vgl. bes. Zahn, a. a. O. S. 430 ff.

7) Magn. 4 (p. 32): *Πρέπον οὖν ἐστὶν μὴ μόνον καλεῖσθαι Χριστιανούς ἀλλὰ καὶ εἶναι.*



stufung in der Kirche sei, haben schon die Apostel gefordert, und selbst in einer so jungen Gemeinde, wie der erste Thessalonicherbrief sie voraussetzt, ist von dergleichen die Rede (1 Thess. 5, 12. 13). Die Briefe unseres Bischofs sind an Gemeinden gerichtet, die sich vortrefflicher Bischöfe erfreuten. Zudem fordert er ja auch nicht nur für Presbyter und Diakonen, sondern für alle Gemeindeglieder die gleichen Ehren<sup>1)</sup>. Endlich aber machte die Gefahr der mehr und mehr hereinbrechenden Häresie dieses Betonen des Bischofs und seiner Bedeutung notwendig. Das hat die Geschichte gezeigt. Doch ist es nicht unsere Aufgabe Ignatius von dem Vorwurf des Hierarchismus zu entlasten<sup>2)</sup>.

Es genügt uns, gefunden zu haben, dass Ignatius den Begriff der Kirche als der Gemeinde aller derer, die Christum zum Haupt haben und durch sein Evangelium gewonnen sind, frei von hierarchischer Einengung aufweist. Man hat gesagt, diese Kirche sei „ihrem Wesen und ihren wesentlichen Elementen nach unsichtbar<sup>3)</sup>.“ Und in der Tat dürfte das, was unsere alte Dogmatik mit dem Terminus *ecclesia invisibilis* waren wollte, hier vorhanden sein. Dass aber die Bestimmungen des Ignatius selbst einen Grund zum Gebrauch jenes Epithetons darbieten, sehe ich nicht. Daraus dass Christus der Kirche unsichtbares Haupt ist, folgt mit nichten, dass deshalb sie selbst ihrem Wesen nach unsichtbar wäre.

Das kann daraus ebensowenig gefolgert werden, wie aus der bekannten Stelle des Briefes an Diognet, welcher doch wol der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zuzuweisen sein dürfte<sup>4)</sup>, wo im Zusammenhang des Gedankens, dass die Christen zu der Welt in einem Verhältnis wie die Seele zu dem Leibe ständen, gesagt ist, dass wie die Seele in den sichtbaren Leib geschlossen sei, so auch die Christen zwar in der Welt seien, dass ihre Frömmigkeit aber unsichtbar sei<sup>5)</sup>. Nur dass es ein Geistliches, Innerliches ist, was den Christenstand konstituiert, ist hier gesagt. Und damit ist freilich eine Anschauung von der Kirche angedeutet, die der oben entwickelten analog ist. Dem entspricht überhaupt die Auffassung des Briefes von der Christenheit, die one Bezeichnung auf den Episkopat entworfen ist.

Auch die zufälligen Äusserungen der Apologeten, bes. Justin's,

1) Magn. c. 13.

2) Vgl. die trefflichen Ausführungen Zahn's, a. a. O. S. 440—453.

3) Zahn a. a. O. S. 437—438, vgl. Thomasius, Dogmengeschichte Bd. I, S. 102.

4) Vgl. Semisch, PRE<sup>2</sup>, Bd. III, S. 613.

5) Ep. ad Diogn. c. 6 (Otto, corp. apolog. 1842 seqq. tom II, p. 480).



halten sich auf der gleichen Linie. Die Einheit und Einmütigkeit der Gemeinde als der nach Christo benannten Christen<sup>1)</sup>, wird hier in ihrer gliedlichen Art<sup>2)</sup> erkannt und betont. Die Christenheit ist mit Bezug auf das Erlösungswerk Christi das ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος τοῦ Θεοῦ<sup>3)</sup>, sie ist das ware Israel<sup>4)</sup>, das gesegnete Gottesvolk<sup>5)</sup>, sie befasst Abrahams Kinder dem Glauben nach, in sich<sup>6)</sup>. Es braucht kaum noch hervorgehoben zu werden, dass diese Bezeichnungen eigentlich nur auf diejenigen Anwendung finden, die mit Herz und Tat wirklich Christen sind. Wer nicht darnach trachtet, Christi Lehre gemäss zu leben, der ist faktisch, er mag auch mit der Zunge bekennen, nicht Christ<sup>7)</sup>, wie andererseits der Christ, wenn er nicht heuchelt, kein Bösewicht sein kann<sup>8)</sup>. Eine dem entsprechende Unterscheidung in dem Begriff der ἐκκλησία ist mir bei Justin nicht aufgestossen, sie lag ja aber auch ausserhalb des Interesses des Apologeten.

Nach dem Bemerkten könnte es erscheinen, als ob Justin das Heil schlechthin an die Zugehörigkeit zu der Gemeinde binde. Und diesen Gedanken hat ein anderer Apologet, Theophilus v. Antiochien, auch ausgesprochen, indem er die Kirchen Inseln vergleicht, die Gott gegeben habe, damit die Heilsbegierigen aus dem durch die Sünde flutenden und brandenden Meer der Welt entkommen können<sup>9)</sup>. Nun steht aber eine andere Gedankenreihe dieser gegenüber. Dieselbe beschränkt das an den Logos geknüpfte christliche Heil nicht auf die Glieder der christlichen Gemeinde, sondern erstreckt es auf Alle, die dem Logos gemäss gelebt haben. Darnach sind also Christen nicht nur die alttestamentlichen Frommen, sondern auch ein Sokrates und Heraklit<sup>10)</sup>. Es gibt also Christentum vor dem geschichtlichen Christentum und es ist ein lediglich gradueller Unterschied<sup>11)</sup>, welcher jene vernünftig lebenden Heiden von der Gemeinde Jesu Christi trennt. Es tritt hier eine Auffassung der am Heil beteiligten Menschheit auf, welche uns noch öfters begegnen wird. Dass durch dieselbe die Kirche wie das Christentum principiell entwertet werden, liegt

1) Dial. c. Tryph. c. 63 (Otto, II, p. 212). 2) ib. c. 42 (p. 136).

3) ib. c. 116 (p. 386). 4) ib. c. 135 (p. 446).

5) c. 123 (p. 412). 6) c. 119 (p. 396).

7) Apol. I, c. 16 (Otto I, p. 172) cf. c. 7 fin.

8) Athenagor. Suppl. pro christ. c. 2 (Otto, VII, p. 12).

9) Theophil. ad Autol. l. II, c. 14 (Otto VIII, p. 98).

10) Apol. I, c. 46 (I, p. 230); c. 5 (p. 148); Apol. II, c. 10 (I, p. 304—306) und vgl. M. v. Engelhardt, das Christentum Justins des Märtyrers (Erlangen 1878) S. 112 f.

11) Apol. II, c. 8 (I, p. 300—302).



auf der Hand. Der Märtyrer ist sich freilich der Möglichkeit solcher Consequenzen nicht bewusst gewesen und das unterscheidet seinen Standpunkt wesentlich von ähnlichen modernen Versuchen, Logosoffenbarungen auch ausserhalb der geschichtlichen Kirche zu finden.

#### § 4. Irenäus und Tertullian.

Die weitere Entwicklung unseres Dogmas schliesst sich an den Kampf, der zwischen der Gnosis und der Kirche entbrannte. Irenäus und Tertullian sind es besonders, deren Ansichten uns aus jenem Kampf aufbehalten sind.

Der einseitige Intellektualismus der Gnosis bot keine neuen Antriebe zur Ausprägung des Kirchenbegriffs. Es wurde zwar zum Teil der Begriff der Kirche in Abhängigkeit von den übrigen Gliedern des gnostischen Systems gebracht. So, wenn das *σπέρμα* der Achamoth als *ἐκκλησία* bezeichnet wurde<sup>1)</sup>, oder wenn die bekannte von Natur gesetzte Dreiteilung des Menschen auch auf die Kirche übertragen wurde<sup>2)</sup>. Doch standen solche Ideen nicht im Mittelpunkt des Denkens. Die einseitig spekulative Auffassung des Christentums pflegt stets den Wert und die Bedeutung wie der Gemeinschaft überhaupt so der specifisch christlichen Gemeinschaft der Kirche zu verkennen. Es ist von Interesse, sich beides schon in dem Gnosticismus verbinden zu sehen. Was hier *ἐκκλησία* genannt wird, wird nicht mit Christo und dem Heilswerk in notwendigen Zusammenhang gebracht. Die Geschichte wird uns zeigen, dass sich dergleichen noch öfter zugetragen hat.

Es ist bekannt, welches die Mittel waren, deren sich die Katholiken im Kampf gegen die Häresie bedienten. Es waren alte urchristliche Ideen, nur dass sie über dem Kampf vereinseitigt wurden. Nach ihrer Bedeutsamkeit für die Ekklesiologie fassen wir sie in das Auge.

Irenäus wird nicht müde auf die Ausbreitung, die Einheit und Einigkeit der Kirche zu verweisen<sup>3)</sup>. Nur in der Kirche ist Wahrheit<sup>4)</sup>. Durch ihre *praedicatio vera et firma* zeigt sie einen

1) Irenaeus adv. haeres. I, 5, 6 (ed. Harvey I, p. 51): *ὁ δὲ καὶ αὐτὸ ἐκκλησίαν εἶναι λέγουσιν ἀντίτυπον τῆς ἄνω ἐκκλησίας.*

2) Hippolyt. Philos. X, 9. Ed. Duncker-Schneidewin p. 502: *καὶ τρεῖς εἶναι ἐκκλησίας ἀγγελικὴν, ψυχικὴν καὶ χοϊκὴν, ὀνόματα δὲ αὐταῖς ἐκλεκτὴ, κλητὴ, αἰχμάλωτος.*

3) S. bes. I, 10, 1. 2 (I, p. 90 seqq), V, 20, 1 (II, 379).

4) III, 4, 1 (II, p. 15): *quum apostoli, quasi in depositarium dives, plenissime in eam contulerint omnia, quae sint veritatis, uti omnis quicunque velit, sumat ex ea potum vitae.*



und denselben Weg des Heils in der ganzen Welt<sup>1)</sup>. So steht, wer ausserhalb der Kirche ist, auch ausserhalb der Wahrheit<sup>2)</sup>. Gott hat der Kirche die Predigt anvertraut als eine Lebensfunktion<sup>3)</sup>. Darum ist nur in ihr *communicatio Christi id est spiritus sanctus*<sup>4)</sup>. In der Kirche ist Erbarmen und Barmherzigkeit zu Hause<sup>5)</sup>. Die aber, welche am Schisma arbeiten, nennt Irenäus: *κενοῦς ὄντας τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγάπης καὶ τὸ ἴδιον λυσitteλές σκοποῦντας ἀλλὰ μὴ τὴν ἔνωσιν τοῦ Χριστοῦ*. Ihr Tun ist ein Zerreißen und Zerteilen des Leibes Christi<sup>6)</sup>. Das alles vorausgesetzt, wird uns die berühmte Stelle nicht überraschen: *Ubi enim ecclesia, ibi est spiritus Dei et ubi spiritus Dei, ibi ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem veritas*<sup>7)</sup>. Es liegt in dem Gehörten noch nichts, was nicht auch auf evangelischem Boden sagbar wäre.

Fragt man aber<sup>8)</sup>, wie denn die Kirche diesen Anspruch, im Besitz der Heilswahrheit und des Heilslebens zu sein, beweise, so rekurriert sie auf die Schrift. Gott ist Lehrer der Kirche und als *regula veritatis* hat sie seine *sermones*<sup>9)</sup>. Auf die apostolische Verkündigung des Evangeliums, wie die Apostel sie in *scripturis* zum *fundamentum et columnam fidei nostrae futurum* fixirt haben, geht man zurück. Aber an der Echtheit jener Schriften zweifelte der Gegner. Darum tritt neben die Schrift die Tradition. Auf Tradition aber berief sich der Gnostiker auch<sup>10)</sup>. Es handelte sich darum für dieselbe eine Stütze im Bereich der Wirklichkeit des christlichen Lebens zu finden. Diese bot sich aber dar im Episkopat. Von den Aposteln sind *episcopi in ecclesiis* eingesetzt und *successiones eorum usque ad nos*. Als Beispiel dafür wird die römische Gemeinde angeführt. Mag man auch über den Sinn der berühmten Stelle<sup>11)</sup>, an welcher das geschieht, im Einzelnen im

1) V, 20, 1 (II, p. 378).

2) IV, 33, 7 (II, p. 161): *Judicabit autem et omnes eos qui sunt extra veritatem id est, qui sunt extra ecclesiam*.

3) III, 24, 1 (II, p. 131): *quemadmodum aspiratio plasmationi ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur*. 4) *ibid.*

5) II, 31, 3 (I, p. 371); IV, 33, 7 fin. (II, 263): *et praecipuum dilectionis munus*. 6) IV, 33, 7 (II, p. 261).

7) III, 24, 1 (II, p. 132).

8) Vgl. für das Folgende: Hatch, *The organization of the early christian churches* (ed. 2, Rivingtons 1882) pag. 92—99.

9) IV, 35, 4 (II, p. 276).

10) III, c. 2 (II, p. 7 sq.).

11) III, 3, 1 (II, 9): *Ad hanc enim ecclesiam propter potentio- rem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio*.

Seeberg, Begriff der Kirche. I.



Unklaren bleiben, so viel scheint mir feststehen zu müssen, dass auf die ganze Kirche das, was von Rom in hervorragender Weise gilt, Anwendung finden soll<sup>1)</sup>. In der Kirche, unter welcher Irenäus aber alle Gläubigen versteht, ist die apostolische Tradition stets aufbewahrt worden. Knüpft sich das nun auch an die Succession der Bischöfe, so ist dennoch die Kirche für Irenäus hienach die Gemeinschaft der Gläubigen. Er spricht noch von einem allgemeinen Priestertum der Christen<sup>2)</sup>. Neben dem Gedanken, dass die Kirche die das Heil bewarende und anbietende Anstalt ist, besteht der andere, dass das nur geschieht, sofern die Kirche Gemeinde der Gläubigen ist. Die den Geist empfangen, sind in diesem Sinn, Kirche<sup>3)</sup>. Bei Bestimmung der Einheit der Kirche kommt es ebenso sehr auf die Einheit der Gläubigen wie der Lehrenden an<sup>4)</sup>. Die Kirche ist der verheissene Same Abrahams, d. h. qui timent Deum et credunt in eum<sup>5)</sup>.

Die Gemeinde der Gläubigen ist ihrem Wesen nach die Kirche. Es wird nur ein Hilfsgedanke sein, der dem historischen Verdienst des Episkopates entsprach, wenn seine Bedeutung für den Wahrheitsbesitz der Kirche so hoch gestellt wird. Das, worauf es Irenäus ankommt, ist, dass in der Kirche und nur in ihr sich das Christentum so, wie der Herr und demgemäss die Apostel es verkündigten<sup>6)</sup>, rein und unverfälscht erhalten habe<sup>7)</sup>. Daher jene ständig wiederkehrende Glorificirung der Glaubensregel. Christi Licht ist es, welches die Kirche als siebenarmiger Leuchter ausstrahlt, und von der Häresie zu ihr fliehen muss man et dominicis scripturis enutriri<sup>8)</sup>. *Στύλος δὲ καὶ στήριγμα* der Kirche ist das Evangelium und das *πνεῦμα ζωῆς*<sup>9)</sup>. Der Apostel Lehre ist ihr fester Anfang<sup>10)</sup>. Dass Gott selbst in seinem Wort in der Kirche wirksam sei, ist der Gedanke, der in diesen Sätzen sich wiederholt. Diese Gotteswirksamkeit ist eine in historischer Ordnung

1) Vgl. Ritschl, a. a. O. S. 573 f.

2) IV, 8, 3 (II, p. 167): Omnes enim justī sacerdotalem habent ordinem. cf. V, 34, 3 (II, 422).

3) IV, 36, 2 (II, 278): ubique enim praeclara est ecclesia et ubique circumfossum torcular: ubique enim sunt qui suscipiunt spiritum.

4) I, 10, 2 (I, 92) καὶ οὐτε αἱ ἐν Γερμανίαις ἰδρυμέναι ἐκκλησίαι ἄλλως πιστεύουσιν ἢ ἄλλως παραδιδόασιν. 5) V, 32, 1 (II, 414).

6) III, praefat.

7) III, 3, 4 (II, 13); III, 12, 12 (II, 68). Vgl. Hackenschmidt, die Anfänge des kath. Kirchenbegriffes (Strassb. 1874) I, S. 95.

8) V, 20, 1 (II, 379).

9) III, 11, 8 (II, p. 47).

10) III, 3, 4 (II, 13) c. 12, 7 (p. 62).



sich bewegende. Aber es gibt auch Geistwirkung, die unabhängig von der amtlichen Stellung sich vollzieht, doch nur in der Kirche geschieht das, und Niemand, der sich von ihr trennt, hat Teil daran.<sup>1)</sup>

Mit dem Gesagten soll nicht in Abrede gestellt werden, dass auch Irenäus seinen Baustein zur Feststellung des römischen Kirchenbegriffes geliefert hat. Aber wie für Hermas und Ignatius steht auch für ihn im Vordergrund der Gedanke, dass die Kirche Gemeinschaft des wahren Glaubens und des rechten Lebens sei, ob er schon durch die Schärfe des Gegensatzes sich zu bedenklichen Äusserungen über die Bedeutung des Episkopates hinreissen lässt<sup>2)</sup>. Desshalb ist es nicht gerechtfertigt, wenn man sagt, die Kirche bestehe für Irenäus, „aus der Gesammtheit der mit der apostolischen Lehre übereinstimmenden Bischöfe der einzelnen Gemeinden<sup>3)</sup>,“ sodass die Kirche zu dem, was sie ist, erst durch den Episkopat würde<sup>4)</sup>. Man betont hier einseitig ein Moment, welches nicht das Hauptmerkmal des irenäischen Kirchenbegriffes bildet. Lediglich um eine Stütze zu gewinnen für den Gedanken, dass der Geist so wie in der Zeit der Apostel, auch heute noch, und zwar auf historisch vermittelte Weise in der Gemeinde wirksam sei, tritt sein Amtsbegriff auf. Und eben daher ist nur in dieser Gemeinschaft Heil zu erlangen<sup>5)</sup>.

1) III, 24, 1 (II, p. 131): „In ecclesia“ enim inquit (1 Cor. 12, 28) „posuit Deus apostolos, prophetas, doctores“ et universam reliquam operationem spiritus; cujus non sunt participes qui non concurrunt ad ecclesiam.

2) Vgl. bes. IV, 26, 2 (II, p. 236): Quapropter eis qui in ecclesia sunt presbyteris obaudire oportet, his qui successionem habent ab apostolis, sicut ostendimus; qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt. Gemäss dem Gedankenzusammenhang ist hier übrigens unter dem charisma veritatis nicht ein besonderer Amtsgeist, sondern die Gnadengabe der rechten Tradition gemeint. Voraus geht, dass Christus selbst seine Jünger gelehrt habe und es folgt, dass alle, die an dieser ursprünglichen Succession keinen Teil haben, von der Wahrheit abgefallen sind und fremdes Feuer auf den Altar tragen. Nicht um subjektive Begabung, sondern um den objektiven Besitz der Wahrheit handelt es sich (gegen Köstlin a. a. O. S. 370). Es ist dasselbe, wie IV, 26, 5 (p. 238), gemeint. Hier werden die charismata, welche in der Kirche vorhanden sind, denen beigelegt, bei welchen sich die apostolische Succession findet, welche Wächter des wahren Glaubens an Gott sind, die Liebe zu Christo mehren, die Schriften ohne Gefährdung auslegen u. s. w. Man sieht hier deutlich in welchem Sinn das charisma veritatis zu verstehen sein wird.

3) Ritschl a. a. O. S. 442.

4) Rothe S. 486, Vgl. Köstlin a. a. O. S. 370.

5) Vgl. auch Thomasius, a. a. O. I, S. 108, Anm.



Wenn Irenäus die Kirche vorzüglich als Gemeinschaft der Gläubigen fasst, so wird eine Differenzierung des Begriffes der Kirche, wie sie uns beschäftigt, ihm nicht fremd gewesen sein. Der Mann, der sogar von den gottlosen Presbytern als Samen Kanaans und nicht Juda's reden kann, wird eine ähnliche Unterscheidung auch auf die übrigen Glieder der Gemeinde ausgedehnt haben. Allein dergleichen zu betonen lag ausserhalb des Zweckes seines polemischen Werkes. Hier galt es immer wieder hervorzuheben, dass nur innerhalb der sichtbaren Kirche Heil sei. Und die Kirche Christi wird es ihrem treuen Zeugen allzeit Dank wissen müssen, dass er einer subjektivistischen Gnosis gegenüber die objektive in der Kirche und nur in ihr gebotene Realität des Heils gewart hat<sup>1)</sup>.

---

1) An diesem Resultat macht uns auch die Stelle IV, 33, 7 (II, p. 262) nicht irre. Denn ich kann nicht einsehen, wie man als „Elemente der waren Gnosis“ neben der „apostolischen Lehre die apostolische Kirchenverfassung“ nennen könnte. Das „alte *σύστημα* der Kirche“ ist sowenig als das *praecipuum dilectionis munus*, welches zu Ende des Abschnittes ausdrücklich von der Gnosis unterschieden wird, Gnosis. Schon diese Erwägung hätte dazu veranlassen sollen, die übliche Satztrennung aufzugeben. Wen der *discipulus spiritalis* richten werde, zeigt c. 31, § 1 seqq. Von ihm selbst heisst es dann, er werde von Niemand gerichtet werden. Und dafür gibt das Folgende den Grund an: *πάντα . . . συνέστηκεν*, omnia enim ei constant. Und nun wird auseinander gelegt, welche Realitäten es sind, die ihm zur Seite stehen, ihm gehören. Obenan steht der Glaube an den dreieinigen Gott. Dem Vater gegenüber wird er bezeichnet als *πίστις ὁλόκληρος*, dem Son gegenüber als *πεισμονὴ βεβαία*, eine ähnliche Benennung des Glaubens an den Geist gibt die übliche Interpunktion nicht. Sie ist aber durch den Satzbau gefordert, *γνώσις ἀληθείας* ist mithin zum Vorhergehenden zu ziehen. Nach dem appositionell zu fassenden zusammennehmenden *τῶν ἀποστόλων διδαχὴ* folgt als weiterer Bestandteil jenes *πάντα* das *ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα*, wie es sich einmal über die ganze Welt ausbreitet und sodann Leib Christi ist vermöge der von den Aposteln herrührenden Aufeinanderfolge der Bischöfe. Damit soll aber nicht gesagt werden, dass „das, was die Christen zum wirklichen Leib des Herrn mache, der Episkopat sei“ (Rothe S. 486 f., vgl. Ritschl S. 441 f., Köstlin S. 369), sondern auch hier steht der andere Gedanke im Vordergrund, dass nämlich jene apostolische Lehre rein und ganz erhalten sei. Das zeigt das Folgende. Als ferneres Gut wird die *lectio sine falsatione* wie die *expositio legitima et diligens* angeführt, woran sich, wie gesagt, das *munus dilectionis* schliesst. Weil im Besitz dieser Güter befindlich wird der Christ nicht gerichtet. Es entspricht dieser Erklärung, wenn vorher gesagt ist, dass das Gericht über die kommen wird, welche die Glaubensregel fälschen oder falsche Propheten sind oder aber in liebloser Weise die Einheit der Kirche zerreißen. Auch hier tritt es



Es ist eine treffende Bemerkung Zahn's, dass man gewöhnlich nicht gehörig würdige, dass auch die alte Kirche „Bekenntniskirche“ war, indem man die Bedeutung des Episkopates einseitig auffasse<sup>1)</sup>. Es hat auch unsere von anderem Gesichtspunkt aus unternommene Umschau dieses Urteil bestätigt. Die Einheit der Kirche liegt in der Einheit des Glaubens und des Bekenntnisses.

In hervorragender Weise bewährt sich diese Beobachtung an Tertullians Lehre von der Kirche. Auch in seiner vormontanistischen Periode ist es nicht der Episkopat, durch den die Kirche zur Einheit<sup>2)</sup> wird, sondern lediglich die apostolische Lehre, die Continuität des Glaubens und des Lebens der apostolischen Gemeinden<sup>3)</sup>, die ihren Ursprung letztlich auf Gott zurückführen<sup>4)</sup>. Die unten angeführten Stellen gewären in der Tat eine „klare“

---

also hervor, wie sehr das oben angedeutete Interesse an der Einheit der Kirche in Lehre und Leben mit der apostolischen Periode für Irenäus massgebend war. — Diese Zeilen waren niedergeschrieben, als mir bekannt wurde, dass ein in allem Wesentlichen gleicher Erklärungsversuch von Zahn in seinem Aufsatz „Glaubensregel und Taufbekenntnis“ (in d. Ztschr. für kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1882, S. 311, Anm. 3) gegeben ist. Auch Hackenschmidt hat sich mit der überlieferten Deutung nicht zufrieden geben können (a. a. O. S. 93 f.). Er lässt die *γνώσις ἀληθείας* als „das altehrwürdige Lehrgebäude der allgemeinen Kirche“ erklärt werden. Allein *γνώσις ἀληθείας* gehört, wie gezeigt, notwendig zum Vorhergehenden. Und *σύστημα τῆς ἐκκλησίας* kann schwerlich das kirchliche „System“ bezeichnen. Vgl. z. B. Clem. Al. Strom. IV, c. 26, 1 § 172 (ed. Dindorf II, p. 417): *ἡ πόλις καὶ ὁ δῆμος ἀστεῖόν τι σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου διοικούμενον*. Cyrill Hieros. Cateches. XVIII, c. 26 (Migne, gr. tom. XXXIII, col. 1047) *ἐκκλησία τῶν πονηρευομένων — τὰ συστήματα τῶν αἰρετικῶν*.

1) a. a. O. S. 305

2) Gegen Ritschl, S. 443 f.

3) de praescr. haeret. c. 20 . . . apostoli . . . . . consecuti promissam vim spiritus sancti . . . . . primo per Judaeam contestata fide in Jesum Christum, ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eandem doctrinam . . . . . promulgaverunt. Et proinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt, et quotidie mutantur, ut ecclesiae fiant. Ac per hoc et ipsae apostolicae deputabantur ut soboles apostolicarum ecclesiarum . . . . itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes, probant auctoritatem.

4) ibid. c. 21. Si haec ita sunt, constat proinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei, conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit, reliquam vero omnem doctrinam de mendacio praejudicandum, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et apostolorum et Christi et dei. cf. c. 6.



und detaillirte „Anschauung, wie der ware Glaube durch die Apostel den von ihnen gestifteten Gemeinden mitgeteilt“ sei<sup>1)</sup>, one doch den Gedanken des Episkopates nur zu streifen. Und wenn in derselben Schrift die Häretiker aufgefordert werden die Ursprünge ihrer Gemeinde anzugeben und eine auf die Apostel oder apostolische Männer zurückführende Succession aufzuzeigen<sup>2)</sup>, so braucht man nur einige Zeilen fortzulesen um zu sehen, dass das nur im Interesse der Warung des Vorzuges der apostolischen vor der häretischen Lehre geschieht<sup>3)</sup>. In einer zwar montanistischen Schrift, aber an einer Stelle, wo es sich um gemeinsames Herkommen in der Christenheit handelt<sup>4)</sup>, genügen Tertullian für die Selbigkeit der Kirche die Einheit des Glaubens an Gott und Christum, die Einheit des Taufsakraments und der Hoffnung<sup>5)</sup>. Wir haben von unserer Aufgabe aus kein Interesse, diese Aussagen näher zu untersuchen. Es darf uns nun aber nicht wundern, wenn wir bei dem angeblich steifen Vertreter des Episkopates Aussagen über das allgemeine Priestertum der Gläubigen<sup>6)</sup>, oder die Bestimmung der Kirche als Bruderbund und als brüderliche Gemeinschaft antreffen<sup>7)</sup>, one dass auf den vermeintlich beherrschenden Begriff des Episkopates dabei reflektirt würde. So hat denn auch der Katholiker Tertullian an der Laientaufe bekanntlich keinen Anstoss genommen, dieselbe freilich, wie es sich denn gebürt, auf Notfälle beschränkend<sup>8)</sup>.

1) Ritschl a. a. O. S. 338.

2) de praescr. c. 32: *evolvant ordinem episcoporum suorum ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem.*

3) *ibid.*: *Ipsa enim doctrina eorum cum apostolica comparata ex diversitate et contrarietate sua pronuntiabit etc. cf. c. 38.*

4) de virg. vel. c. 2, wo es falsch ist den Gegensatz psychici einzuführen, vgl. Köstlin a. a. O. S. 379.

5) *Una nobis et illis fides, unus Deus, unus Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta; semel dixerim una ecclesia sumus.*

6) De exhort. cast. c. 7: *Nonne et laici sacerdotes sumus? De monogam c. 7 fin. cf. c. 12 fin. de orat. c. 23 med.*

7) de praescr. c. 20 fin: *Communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, quae jura non alia ratio regit quam ejusdem sacramenti una traditio. adv. Marc l. IV, c. 5: quae (sc. ecclesiae) illis (sc. ecclesiis apostolicis) de societate sacramenti confoederantur, wobei der Begriff sacramentum bekanntlich für das Geheimnisvolle in Handlung wie Lehre gebraucht wird, (vgl. z. B. Thomasius a. a. O. I, 395) de exhort. cast. c. 7: *ubi tres, ecclesia est, licet laici.**

8) de bapt. c. 17 cf. de exh. cast. c. 7 fin.



Und wenn de exh. cast. c. 7 gesagt wird, der Unterschied inter ordinem et plebem sei durch die auctoritas ecclesiae et honor per ordinis consessum sanctificatus herbeigeführt, so ist das kein wesentlich anderer Gedanke, als wenn Apol. c. 39 die bewährten Aeltern als Leiter der christlichen Versammlungen hingestellt werden.<sup>1)</sup>

Wir nehmen also auch bei dem Katholiker Tertullian noch keine katholisierende Verschiebung des Kirchenbegriffes war. Auch er betont die objektiv göttliche Grundlage der Kirche, auf der die in Glauben und Leben sich vollziehende Gemeinschaft der Kirche sich erhebt. Freilich wird es darum noch nicht gerechtfertigt sein, ihm den modernen Gedanken unterzuschieben, als wäre die Gemeinde ein „durch freien Zusammentritt entstandener . . . . Verein“<sup>2)</sup>. Andererseits aber werden wir durch die durchmusterte Gedankenreihe auch zu der Anwendung des Prädikats der Unsichtbarkeit hinsichtlich der Kirche nicht berechtigt sein.

Auch der Montanismus bietet nichts dar, was zu jener Nomenklatur veranlassen könnte. Die rigoristische ethische Tendenz, die ihn kennzeichnete, musste zu einer gewissen Unterscheidung in dem Kirchenbegriff führen. Durch seine separatistische Richtung, wie durch die Unterscheidung der spiritalis und psychici war es ihm aber nicht möglich an das Problem, das uns beschäftigt, hinanzureichen. Die pietistische Forderung, dass Wesen und Erscheinung der Kirche sich decken sollen, finden wir schon hier. Und indem bei der Bestimmung des Wesens derselben lediglich von den menschlichen Persönlichkeiten Ausgang genommen wird, verwandelt sich die, nach des Herrn Abwehr der entgegengesetzten Handlungsweise, nur im Begriff durch ein Urteil des Glaubens zu vollziehende Unterscheidung in ein äusserliches Auseinanderreissen dessen, was der providentiell geordnete Lauf der Geschichte zusammengefügt hat. Von Unsichtbarkeit der Kirche zu reden, liegt hier erst recht keine Veranlassung vor; denn die Gruppe jener spiritalis ist ja vermöge des sittlichen Lebens der einzelnen zählbaren Mitglieder sichtbar, wie denn auch die übliche Gliederung in Klerus und Laien durch „ein kirchliches Institut bestimmter Regeln“ ersetzt wurde<sup>3)</sup>. Was bei Hermas hie und da unbestimmt sich hervorrängen zu wollen scheint, ist hier mit Bewusstsein vollzogen. Die Eine Kirche besteht faktisch nicht mehr. Jene Unterscheidung setzt nicht ein Verhältnis wie zwischen Wesen

---

1) vgl. auch Hatch, l. c. p. 124 sq.

2) Gegen Hackenschmidt a. a. O. S. 118

3) A. Harnack in PRE<sup>2</sup> VIII, S. 420.



und Erscheinung, sondern wie zwischen zwei selbständigen Grössen. Nicht ein Weizenfeld, auf dem auch Unkraut wächst, ist derartigen Richtungen die Kirche, sondern sie fällt auseinander in ein Weizenfeld und ein Unkrautfeld. Was im Montanismus noch nicht völlig bewusst vorhanden, dem werden wir später noch vielfach begegnen. Derartige Bestimmungen aber lösen das Problem des Kirchenbegriffes so wenig, dass sie es gar nicht berühren<sup>1)</sup>.

Allein es liegen Äusserungen Tertullians — und zwar zu verschiedener Zeit getane — vor, die man für die Theorie einer unsichtbaren Kirche hat geglaubt anwenden zu können<sup>2)</sup>.

Es ist vor allem eine Stelle der montanistischen Schrift *de pudicitia* (c. 21,) zu erwägen. Hier wird ausgeführt, dass das Wort Matth. 16, 19 sich nicht auf die Kirche, sondern zunächst auf Petrus und dann auf die spiritalen oder einen Apostel oder Propheten beziehe. Und nun wird weiter gelesen: *Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.* — Dass die Funktion der Sündenvergebung nicht der bischöflich verfassten, sondern der Kirche des Geistes zukomme, ist das Ergebnis der Stelle. Diese Kirche des Geistes wird nun als eigentlich und ursprünglich Geist seiend bestimmt. In jenem Geist aber ist die Dreieinigkeit der Gottheit. Der Geist Gottes ist mithin in der Geistkirche gegenwärtig. Dieser Gedanke wird nun auf die Entstehung der Kirche angewandt und dabei nach der göttlichen wie menschlichen Seite hin auseinandergelegt. Die Dreieinigkeit ist es, welche die Kirche zusammenbringt. Denn, wenn man beachtet, dass Gott auctor et consecrator der Kirche ist, so dürfte es sich empfehlen mit den Worten: *pater et filius et spiritus sanctus* einen neuen Satz zu beginnen, dessen Prädikat *congregat* ist. Der dreieinige Gott versammelt die Kirche, die der Herr in drei gesetzt hat<sup>3)</sup>. Das ist nach Matth. 18, 20 die Gemeinde, in deren Mitte er selbst gegenwärtig ist. Aber nicht nur auf eine solche Dreiheit, sondern auf alle, die sich zu gleichem Glauben gegenseitig vereinen, erstreckt sich die göttliche Schätzung als Kirche. Wenn also schliesslich der Kirche

1) Vgl. überhaupt Bonwetsch, *der Montanismus* (Erl 1881) S. 116 ff.

2) Vgl. z. B. Thomasius, a. a. O. I, S. 109.

3) cf. *de exhort. cast.* c. 7: *Ubi tres, ecclesia est, licet laici.*



der Bischöfe die des Geistes entgegengesetzt wird, so besagt letztere Bezeichnung bloss, dass die Gemeinde an Gottes Geist ihren Anfang hat, welchen sie auch unter sich wonen hat und dass sie ihrem Wesen nach Geist ist<sup>1)</sup>. Ihre Glieder sind daher die spiritalen. Die weitere Aussage stellt genugsam klar, was mit dem allerdings nicht durchsichtigen Ausdruck, die Kirche sei Geist, gemeint sei. Wir brauchen daher Tertullian nicht den Gedanken zu imputiren, als hielte er die Kirche eigentlich für den heiligen Geist<sup>2)</sup>. Da aber dieser Kirche des Geistes eine Funktion zugesprochen wird, welche die sichtbare Bischofskirche arripirt habe, so wird von Unsichtbarkeit derselben eben so wenig zu sprechen sein, als die spiritalen unsichtbar oder unerkennbar sind.

Es soll eine ähnliche „wunderliche“ „ganz unklare Behauptung“ sein<sup>3)</sup>, wenn Tertullian in der vormontanistischen Schrift *de poenit.* c. 10 sagt: *in uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus*. Aber die Stelle steht unter dem Einfluss des Gedankens vom Verhältnis der Glieder zum Leibe. Wenn daher die Kirche hier als Christus bezeichnet wird, so wird es der bekannte paulinische Gedanke, dass Christus das Haupt der Gemeinde ist, sein, den wir hier finden. Und die vorliegende Breviloquenz beansprucht um so weniger unser Erstaunen als der Apostel selbst sie bereits angewandt hat. 1. Cor. 12, 12.

Wir haben ferner die schwierige ebenfalls vormontanistische Stelle *de bapt.* c. 6 zu erörtern. Es geht die Rede davon, dass wir zu Bürgen des Heils (*sponsores salutis*) wie zu Schiedsrichtern des Glaubens (*arbitros fidei*) Gott, den Vater, Son und heiligen Geist haben. Da sei *numerus nominum divinorum* schon genügend *ad fiduciam spei nostrae*. Es folgen die Worte: *Quum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pignerentur, necessario adjicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est*. Es scheint mir auf der Hand zu liegen, dass hier keine dogmatische Aussage vom Wesen der Kirche vorliegt. In geistreicher Weise gewinnt der Autor durch kühne Anwendung des Grundsatzes, dass drei eine Kirche ausmachen, aus dem Zeugnis Gottes das Zeugnis der Kirche. Die Drei sind da — das Ungewonte und Gewagte seiner Konstruktion fühlend, fügt er ausdrücklich hinzu, die Trinität sei gemeint — folglich ist auch Kirche da, als *corpus trium*. Und letzterer Ausdruck nötigt durchaus nicht an die Vorstellung von der Leib-

1) Vgl. Oehler, z. d. St. (I, S. 844).

2) Gegen Rothe, S. 614.

3) Rothe a. a. O.



lichkeit Gottes oder dem Ähnliches sich zu erinnern. Es ist nur das bekannte Bild, dass die Kirche der Leib Christi sei, dem Interesse der Stelle entsprechend, erweitert. Es liegt auch hier keine Veranlassung die Kirche für unsichtbar zu erklären vor.

Noch weniger wird das der Fall sein an jenen Stellen, wo Tertullian von der una ecclesia in coelis (de bapt. c. 15) neben dem einen Herrn und der einen Taufe spricht oder wo er von der columba spiritus sancti, als dem Gegenbild jener Taube aus Noahs Arche, die der Erde Friede verkündete, sagt, sie sei entsandt de coelis, ubi ecclesia est arca figurata (ib. c. 8). Die hier ausgesprochene Anschauung einer ἐκκλησία ἐπουράνιος ist nicht besondere Eigentümlichkeit Tertullians. Wir finden sie am schärfsten bei den Alexandrinern ausgeprägt. Auf ihre Betrachtung weist uns jene Terminologie.

#### §. 5. Clemens von Alexandrien, Origenes und die späteren griechischen Väter.

Vermöge einer eigentümlichen Umschiebung des Textes kommt bei Clemens (Strom. IV, c. 8, §. 65) Col. 3, 11 unmittelbar hinter 4, 1 zu stehen. Aus dieser Folge ergibt sich ihm, dass jenes Aufgehobensein der Nationalität und des Standes in Christo (Col. 3, 11) etwas der himmlischen Welt Angehöriges sei (ἐν οὐρανῷ 4, 1). Ehe er nun mit der paulinischen Ermanung (3, 12) fortfährt, schiebt er den Zwischensatz ein: εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας ἢ ἐπίγειος. ὅπερ εὐχόμεθα καὶ ἐπὶ γῆς γενέσθαι τὸ θεῖον τοῦ θεοῦ ὡς ἐν οὐρανῷ.<sup>1)</sup> Ähnlich spricht Clemens von einer oberen Kirche auf dem heiligen Berge Gottes, zu der die Philosophen Gottes zusammengebracht werden sollen.<sup>2)</sup> Und Origenes sagt in einer an die Katechumenen gerichteten Ermanung, Jesus sammle sie nun in die irdische Kirche, wenn sie sich aber als würdig erwiesen, so würden sie zu der Kirche der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind, gelangen.<sup>3)</sup> Hienach scheint es richtig zu sein, wenn Rothe die Clemensstelle, von der wir ausgegangen sind, auf „die abgeschiedenen und vollendeten Er-

1) Ed. Dindorf tom. II, p. 354.

2) Strom. VI, c. 14, §. 108 (Dindorf III, 204): Οἱ τοιοῦτοι . . . καταπαύσουσιν ἐν ὄρει ἁγίῳ θεοῦ τῇ ἀνωτάτῃ ἐκκλησίᾳ καθ' ἣν οἱ φιλόσοφοι συνάγονται τοῦ θεοῦ οἱ τῷ ὄντι Ἰσραηλῖται οἱ καθαροὶ τὴν καρδίαν.

3) Hom. VII in Luc (Migne, Ser. gr. XIII, col. 1819): Ille vos trahit ad salutem, congregat in ecclesiam, nunc quidem super terram, si autem dignos fructus feceritis, in ecclesia primitivorum, qui scripti sunt in coelestibus.



lösten im Himmel bezieht<sup>1)</sup> Beachtet man aber, dass Origenes von einer doppelten Kirche, nämlich der Engel und der Menschen redet,<sup>2)</sup> so wird unter jener himmlischen Kirche wol die Gesamtheit der Wesen, die der jenseitigen Welt angehören und sich eines engelischen Lebens erfreuen — seien sie nun selige Menschen oder Engel<sup>3)</sup> — zu verstehen sein.<sup>4)</sup> Sie ist also die Gemeinde, in der sich Gottes Willen in einer für die irdische Kirche urbildlichen Weise durchsetzt, wie Clemens das hier und anderwärts andeutet.<sup>5)</sup> Anderes wird der Ausdruck auch bei Tertullian nicht bedeuten sollen. Zu der Bildung dieser Anschauung mochten neben dem Gedanken der dritten Bitte des Herrngebetes, Ausdrücke wie Hebr. 12, 22; 11, 16 den Anlass gegeben haben. Man kann über den Wert und die biblische Berechtigung der besprochenen Vorstellung, der zufolge die Kirche über die diesseitige wie jenseitige Welt sich ausbreitet, im Zweifel sein, jedenfalls enthält sie nichts, was einer Unterscheidung im Sinn der uns beschäftigenden direkt förderlich wäre.<sup>6)</sup>

Es ist aber andererseits der Kirchenbegriff der Alexandriner für uns von grösstem Interesse, indem er zeigt, wie ein wesentlich anders orientirtes Denken für unser Problem dieselben Resultate aufweist, die uns die ältesten Denkmäler geboten haben.

Wesentlich und vor allem ist auch hier die Kirche das Ge-

1) S. 614.

2) De orat. c. 31 (Migne XI, 553): *ὥστε εἶναι ἐπὶ τῶν ἁγίων συναθροισζομένων διπλῆν ἐκκλησίαν τὴν μὲν ἀνθρώπων τὴν δὲ ἀγγέλων*, vgl. in Luc. hom. 23 (XIII, 1863).

3) Dass die Seelen der Gerechten Engel od. engelisch werden, kann man bei den Alexandrinern nicht eben selten lesen, vgl. z. B. Clem. Adumbrat. ad Petr. 1, 3 bei Zahn, Forschungen (Erl. 1884) Bd. III, S. 79 und dazu S. 93, 98.

4) Vgl. Hackenschmidt a. a. O. S. 147 f.

5) Strom. IV, c. 26, § 172 (II, p. 417): *καθάπερ ἡ ἐκκλησία ὑπὸ λόγου (sc. διοικεῖται) ἀπολιόρκετος ἀτυράννητος πόλις ἐπὶ γῆς, θέλημα θεῖον ἐπὶ γῆς ὡς ἐν οὐρανῷ*.

6) Hier mag auch an die Stelle Clement ad Cor. II, c. 14, §. 1—4 (Gebh Harnack patr. ap. I, 1 pag 130 seqq) erinnert werden, nach welcher diejenigen, welche Gottes Willen tun, sein werden *ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς, τῆς πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης ἐκτισμένης*. Hier wird augenscheinlich von der Existenz einer, wie Christus, präexistenten pneumatischen Kirche geredet, die nun Fleisch geworden ist. Wenn sie dabei als *σάρξ* Christi bezeichnet ist, so scheint sie in ihrer Präexistenz mit dem Logos verwechselt zu werden. Vgl. übrigens Harnack z. d. St.



meinwesen, in dem Gott gegenwärtig ist<sup>1)</sup>, — sie ist die Gemeinde der Gläubigen<sup>2)</sup>, das allgemeine Priestervolk<sup>3)</sup>, das *ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν*<sup>4)</sup>, die Versammlung der Gerechten<sup>5)</sup>. Daher gibt es ausser ihr kein Heil<sup>6)</sup>, die Häretiker sind verloren, weil sie ausserhalb des Glaubens der Kirche stehen<sup>7)</sup>. Denn bei aller intellektualistischen Einseitigkeit ist es dennoch selbstverständliche Forderung, dass die Gnosis kirchlich sei, das aber heisst, dass sie der Glaubensregel entspreche<sup>8)</sup>. Das sind uns nunmehr wol be-

1) S. die S. 27 Anm. 5 eben angeführte Stelle und vgl. Orig. c. Cels. VI, c. 48 (XI, 1373): *ἐπεὶ περ ὡς περ φυγὴ ζωοποιεῖ καὶ κινεῖ τὸ σῶμα οὐ πεφυκὸς ἀφ' ἑαυτοῦ κινεῖσθαι ζωτικῶς, οὕτως ὁ λόγος κινῶν ἐπὶ τὰ δέοντα καὶ ἐνεργῶν τὸ ὅλον σῶμα, τὴν ἐκκλησίαν κινεῖ καὶ ἕκαστον μέλος τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας οὐδὲν χωρὶς λόγου πράττοντα.*

2) Orig. hom. IX in Ex. c. 3 (XII, 365): *credentium plebs*, cf. hom. IX in Lev. c. 5 (XII, 515). Clem. Strom II, c. 13, §. 55 (II, p. 182): *ἡ τοίνυν συνέχουσα τὴν ἐκκλησίαν . . . ἀρετὴ ἢ πίστις ἐστὶ, δι' ἧς σώζονται οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ.*

3) Hom. VI in Lev. c. 5 (XII, 472 sq. cf. hom. IX (p. 508 sq.): *aut ignoras tibi quoque i. e. omni ecclesiae Dei et credentium populo sacerdotium datum?*

4) Strom. VII, c. 5, §. 29 (III, 275).

5) Ibid. c. 17, §. 107 (p. 346) vgl. andere Stellen bei Redepenning, Origenes (Bonn 1841, 46) Bd. I, S. 352.

6) Orig. hom. III in Jos. c. 5 (XII, col. 841 sq.): *Extra hanc domum, id est ecclesiam nemo salvatur.*

7) Orig. Comm. ad Rom. I. X, c. 5 (XIV, col. 1256): *ita et haereticorum credulitas falso nomine fides appellatur. Unde videndum est, ne forte etiam si quid boni operis apud illos geri videtur, quia non fit ex fide, convertatur in peccatum, sicut et de quodam dictum est: fiat oratio ejus in peccatum.* Clem. Strom. VII, 16 §. 95 (III, 334 sq.): *καθάπερ οὖν εἴ τις ἐξ ἀνθρώπων θήριον γένοιτο παραπλησίως τοῖς ὑπὸ τῆς Κίρκης φαρμαχθεῖσιν, οὕτως ἄνθρωπος εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ πιστὸς τῷ κυρίῳ διαμένειν ἀπολώλεκεν ὁ ἀναλακτίσας τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν καὶ ἀποσκιρτήσας εἰς δόξας αἰρέσεων ἀνθρωπίνων, vgl. andere Stellen bei Rothe, S. 593 ff*

8) Strom VII, 15, §. 90 (III, 530): *ἡμᾶς κατὰ μηδένα τρόπον τὸν ἐκκλησιαστικὸν παραβαίνειν προσήκει κανόνα . . . ἐν μόνῃ τῇ ἀληθείᾳ καὶ τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ ἥτε ἀκριβεστάτῃ γνῶσις καὶ ἡ τῷ ὄντι ἀρίστη αἵρεσις.* Orig. de princ. I. I, c. 2 (XI, 116): *servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita, et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. Ser. vet. interpret comm. in Matth. c. 33 (XIII, 1344): Et malum quidem est invenire aliquem secundum mores vitae errantem, multo autem pejus arbitror esse in dogmatibus aberrare et non secundum verissimam regulam scripturarum sentire . . . Si enim sufficeret conversatio morum bonorum hominibus ad salutem, quo-*



kannte altkirchliche Gedanken. Schärfer und allseitiger bestimmt aber tritt hier eine Unterscheidung auf, die freilich parallel mit dem, was auf protestantischem Boden unsichtbare Kirche genannt wurde, läuft. Clemens und besonders Origenes haben ein klares Bewusstsein davon, dass der empirisch vorhandenen Kirche Umfang und Bestand sich nicht deckt mit ihrer wesenhaften Realität<sup>1)</sup>.

Mit anderen Worten, wir finden hier eine begriffliche Unterscheidung zwischen waren und falschen Gliedern der Kirche. Und demgemäss ergibt sich dann der Begriff der vera ecclesia, wie er hom. I in Genes. c. 6<sup>2)</sup> von Origenes ausgesprochen wird: *Ipsi enim sunt non habentes maculam aut rugam aut aliquid hujusmodi: vera ecclesia*. So wird die Stelle Matth. 16, 18 nur auf die Glieder dieser waren Kirche bezogen. Jede Sünde, die zur Hölle führt, ist ein Höllentor; daher ist die Seele, die Makel oder Runzel hat, weder der Fels, auf den Christus baut, noch die Kirche oder ein Teil derselben, welche Christus erbauen will<sup>3)</sup>. Darüber solle sich Niemand wundern, denn hier gelte das Herrnwort, dass viele berufen und wenige erwählt seien und dass die Thür enge und der Weg schmal sei, so dass wenige ihn finden. Die vielen aber die auf jenem Weg zu treffen sind, sind die blossen Mundchristen, deren Leben ihrem Reden nicht entspricht<sup>4)</sup>. Ähnliche Stellen finden sich auch sonst bei Origenes, so wenn er die Kirche der Arche

*modo apud gentes philosophi aut apud haereticos multi continenter viventes nequaquam salvantur, quasi obscurante et sordidante conversationem eorum dogmatis falsitate?*

1) Orig. hom. XIV in Levit. c. 3 (XII, 556) heisst es betreffs ungerrecht Excommunicirter: *Jta fit ut interdum ille qui foras mittitur intus sit, et ille foris, qui intus videtur retineri*.

2) Migne XII, col. 151. Die Worte beziehen sich freilich in erster Linie auf die Apostel, aber doch nur insofern als sie die rechte Gemeinde des Herrn repräsentiren (gegen Rothe, S. 617), denn unmittelbar vorher wird davon gehandelt, dass Christus die Kirche erleuchte und das Licht derer sei, welche in Finsternis sind.

3) Comm. in Matth. tom. XII, c. 12 (XIII, 1005): *Νοήσαντες δὲ ὡς ἐκάστη τῶν ἁμαρτιῶν, δι' ὧν ἐστὶν εἰς αἵτου γενέσθαι πύλη ἐστὶν αἵτου, καταληψόμεθα, ὅτι ἡ ἔχουσα σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων . . . . . ψυχὴ οὔτε πέτρα ἐστὶν, ἐφ' ἣν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ οὔτε ἐκκλησία, οὔτε ἐκκλησίας μέρος, ἣν ἐπὶ τὴν πέτραν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ*.

4) l. all. *ὅτι πολλοὶ, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσι, συνήσεις, ὅτι τοῦτο ἐπὶ τοὺς αὐχοῦντας μὲν εἶναι ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, ἀσθενῶς δὲ καὶ παρὰ τὸν λόγον βιοῦντας ἀναφέρεται. Οἱ μὲν οὖν μὴ ἰσχύοντες εἰσελθεῖν τῇ πύλῃ αἵτου κατισχύειν αὐτῶν, οὐκ ἂν ἰσχύσουσιν. Ὡν δὲ πύλαι αἵτου οὐκ ἰσχύουσιν, οὗτοι ζητοῦντες εἰσελθεῖν ἰσχύσουσιν, πάντα ἰσχύοντες ἐν τῇ ἐνδυναμοῦντι αὐτοὺς Χριστῷ Ἰησοῦ*.



Noäh vergleicht, die verschiedene Kammern je nach Würde und Wert ihrer Insassen gehabt hätte<sup>1)</sup>, oder wenn er von fleischlichen und geistlichen Gliedern der Kirche redet<sup>2)</sup>, oder sagt, dass wie auf Zion noch Jebusiter geblieben wären, so auch in der Kirche es Jebusiter gebe<sup>3)</sup>. Und daran erprobt sich die Klarheit der hiebei massgebenden Erkenntnis, dass an der letzt bezeichneten Stelle unter Bezugnahme auf das Wort Jesu Weizen und Unkraut mit einander wachsen zu lassen, es ausdrücklich als unmöglich erkannt wird eine Kirche, in der es keine Sünder mehr gebe, herzustellen.

Ich bemerke noch, dass auch bei Clemens eine Unterscheidung der Glieder der Kirche, deren Stellung zur Kirche nach ihrem sittlichen Wert bemessen wird, vorhanden ist. So sagt er von dem, der in der Kirche ein heidnisches Leben führt, er breche der Kirche die Ehe<sup>4)</sup>, oder lässt, indem er das Bild der Kirche, als des Leibes des Herrn anwendet, die Namenchristen die *σάρκες* an diesem geistlichen Leibe der Kirche sein<sup>5)</sup>.

Die eben angeführte Stelle ist geeignet uns den Übergang zu bilden zu der anderen Frage, ob nämlich von der Unterscheidung der verschiedenartigen Glieder der Kirche her die Konsequenz auf den Kirchenbegriff selbst gemacht ist. Ob also in dem Begriff der Kirche eine ähnliche Unterscheidung vollzogen ist, wie die Betrachtung ihrer Wirklichkeit sie für die Glieder der Kirche ergeben hat, ist die Frage.

Vor allem ist es die berühmte Stelle Orig. de orat. c. 20, die hier zu hören ist. Es heisst dort: *εἰ δὲ ἐστὶ τις διαφορὰ ἐκκλησίας καὶ συναγωγῆς, τῆς μὲν κυρίως ἐκκλησίας οὐκ ἐχούσης σπῖλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τοιούτων, ἀλλὰ ἁγίας καὶ ἀμώμου τυγχανούσης κτλ*<sup>6)</sup>. Es wird der jüdischen Synagoge, — denn das bezeichnet im Zusammenhang das Wort hier — gegenübergestellt die christliche Kirche, aber nicht die christliche Kirche als solche, sondern die *κυρίως ἐκκλησία*. Es ist klar, dass, wenn diese weiter als flecken-

1) Orig. hom. II in Genes. c. 3 (XII, 163).

2) Hom. XXVI in Num. c. 7 (XIII, 779).

3) Hom. XXI in Jos. c. 1 (XIII, 928): isti qui ignobilem et degenerem vitam ducunt, qui et fide et actibus et omni conversatione sua perversi sunt. Vgl. weitere Belege bei Hackenschmid, a. a. O. S. 148 ff.

4) Strom. VII, c. 14, §. 88 (D. III, 328): *πορνεύει γὰρ εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ αὐτοῦ σώμα ὁ ἐθνικῶς ἐν ἐκκλησίᾳ πολιτευόμενος*.

5) Ibid. §. 87 (III, 328) . . . . οἱ τὸ ὄνομα ἐπιτεκνημένοι μόνον, βιοῦντες δὲ οὐ κατὰ λόγον, σάρκες εἰσὶ, τὸ δὲ σῶμα τοῦτο πνευματικόν, τουτέστιν ἡ ἁγία ἐκκλησία . . .

6) Migne XI, 477.



los geschildert wird, wenn hervorgehoben wird, dass zu ihr nur Tadellose Zugang haben, dass dann nicht bloss „die christliche Kirche im Gegensatz zur Synagoge“<sup>1)</sup>, sondern die Kirche in spezifisch ethisch besonderem Sinne gemeint ist<sup>2)</sup>. Es ist die Kirche, welche darum auf die genannten Prädikate Anspruch macht, weil ihre Glieder so beschaffen sind, dass dieselben in Anwendung kommen dürfen. Und diese die wirklich Geheiligten in sich befassende Gemeinschaft, auf deren empirisch wahrnehmbare Realisierung in diesem Aeon nicht zu warten ist, wie wir eben sahen, ist für Origenes die Kirche im eigentlichen und wesentlichen Sinne.

Und das ist doch wol auch die Meinung der Clemensstelle, von der wir ausgegangen sind. Bloss *σάρκες* an dem geistlichen Leibe der Kirche sind die nicht nach dem Logos Lebenden. Es wird ein Gegensatz wie der zwischen *σάρξ* und *σῶμα πνευματικόν* in dem Begriff der Kirche gesetzt. Es ist klar, dass die *σάρξ* für das Wesen jenes Begriffes nicht von constitutiver Bedeutung sein kann. Derselbe Gegensatz dürfte auch an einer anderen Stelle intendiert sein, wo Clemens von der reinen Seele des Gnostikers sagt, sie würde, nachdem sie sich zu Verwandtem gesellt habe, *ἐν πνευματικῇ τῇ ἐκκλησίᾳ*, bleiben bis auf die Ruhe Gottes<sup>3)</sup>. Es ist auch hier die rechte Kirche gemeint<sup>4)</sup>, welche die warhaft Frommen in sich befasst und welche jenes Urbild der himmlischen Gemeinde zu adäquater Abbildung zu bringen trachtet.

Nichts liegt aber dem Bewusstsein unserer Autoren ferner als um dieser begrifflichen Differenzierung der Kirche willen, dieselbe als unsichtbar zu fassen. Keine Seite des entworfenen Kirchenbegriffes, soweit er die Kirche auf Erden angeht, erheischt Übersinnlichkeit oder Unerkennbarkeit der Kirche. Wenn auch die Grenzen der waren und wirklichen Kirche nicht identisch sind, so gibt es im Sinn unserer beiden Schriftsteller doch Kirche nur innerhalb des empirischen Gemeinwesens, in welchem die reine Apostellehre, wie sie in der Glaubensregel sich ausprägt, vorhanden ist. Weil nur der Eine Glaube und der Eine Bund, von dem die Kirche sagt, retten, darum haben unsere Schriftsteller, wie ihre

1) Gegen Hackenschmid, S. 147.

2) Vgl. Rothe, S. 616; Redepenning a. a. O. I, 352 Anm. 1; Thomasius I, S. 109; Nitzsch, Dogmengesch. S. 234.

3) Strom. VII, c. 11, §. 68 (III, p. 310 sq.): *πνευματικῇ γὰρ ὅλη γενομένη πρὸς τὸ συγγενὲς χωρήσασα ἐν πνευματικῇ τῇ ἐκκλησίᾳ μένει εἰς τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ Θεοῦ.*

4) So auch Redepenning a. a. O. I, S. 351 Anm. 4.



Vorgänger, die Einheit der katholischen Kirche betont<sup>1)</sup> und das Heil lediglich in dieser Kirche suchen gelehrt. Auch ihnen war die Kirche Bekenntniskirche. Dem entspricht es, dass sie ihrem Wesen nach, als Gemeinde der Gläubigen bestimmt ward.

Doch ist uns mit all dem keine wesentlich neue Erkenntnis dargereicht. Der altkatholische Begriff von der Kirche trat uns auch hier entgegen. Eine innere Unterscheidung des Begriffes haben wir überall aufzuzeigen uns bemüht.

Hier schliesse ich gleich einige Bemerkungen über die spätere Entwicklung des Kirchenbegriffes bei den griechischen Vätern an. Wir sahen, dass bei Clemens und Origenes bei wesentlicher Übereinstimmung mit der allgemeinen altkatholischen Auffassung doch das scharf ausgeprägte Bewusstsein von der geistlichen Art der Kirche auffällt. Die späteren griechischen Väter beweisen, dass auch fernerhin der Gedanke der äusserlich organisirten Kirche im Orient nicht zu der Bedeutung gelangt ist, die ihm im Abendland durch Cyprian und Augustin erwachsen ist.<sup>2)</sup> So kann Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen ausführlich der Kirche gedenken, ohne dass er die hierarchische Gliederung dabei in Anschlag brächte. Er begründet vielmehr ihre Katholicität durch die Unbeschränktheit ihrer Aufgabe und diese setzt er in die Mittheilung der für die menschliche Gnosis nützlichen Dogmen und in die Anleitung zu der rechten Andacht wie aller Art von Tugend.<sup>3)</sup> Ein festes Bewusstsein von der Unterschiedenheit der äusseren Zugehörigkeit zu den sichtbaren Versammlungen der Kirche und der Gliedschaft an der heiligen Kirche ist bei Basilius dem Grossen nachzuweisen<sup>4)</sup>. Ebenso hat Chrysostomus trotz der hohen Schätzung des Priesterstandes, die seine Schrift *περὶ ἱερωσύνης* aufzeigt, in seinen Homilien bei Erwähnung der Kirche den Gedanken im Vordergrund des Bewusstseins, dass sie die heilige Gemeinde des

1) Vgl. ausser den oben angegebenen Stellen Strom. VII, c. 18, §. 107 (Dind. III, 346): *μόνην εἶναι φάμεν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν εἰς ἐνότητα πίστεως μιᾶς.*

2) Neander, Dogmengesch. I, S. 415.

3) Cateches. XVIII, c. 23 (Migne XXXIII, 1044): *... διὰ τὸ διδάσκειν καθολικῶς καὶ ἀνελλιπῶς ἅπαντα τὰ εἰς γνῶσιν ἀνθρώπων ἐλθεῖν ὀφείλοντα δόγματα . . . . καὶ διὰ τὸ πᾶν γένος ἀνθρώπων εἰς εὐσέβειαν ὑποτάσσειν . . . . κερτιῆσθαι δὲ ἐν αὐτῇ πᾶσαν ἰδέαν ὀνομαζομένης ἀρετῆς . . . .*

4) Hom. in Ps. 28 (Migne XXIX, 288): *Ὁ δὲ θεοποιῶν κοιλίαν ἣν δόξαν ἢ ἀργύριον ἢ ἄλλο τι . . . . οὔτε προσκυνεῖ τῷ κυρίῳ οὔτε ἐν τῇ αὐλῇ ἐστι τῇ ἀγίᾳ, καὶ ἄξιός τῶν αἰσθητῶν συνάξεων εἶναι δοκῇ.*



Herrn ist, deren Herrlichkeit in reicher Bildrede zu preisen er nicht müde wird<sup>1)</sup>).

Aber diese, wenn man will, tiefere Auffassung der Kirche steht damit in Zusammenhang, dass die griechischen Väter nicht an die grossartige socialethische Auffassung der Gemeinde als der die Fülle der sittlichen Lebensbeziehungen in sich befassenden und darum dem Weltverlauf gegenüber freien Gemeinschaft herangereicht sind. Wie die Formel Cyrills zeigt, begann man die Aufgabe der christlichen Gemeinschaft auf *γνώσις* und *εὐσέβεια* zu beschränken. Indem dabei die specifisch ethische Aufgabe wie Art der Kirche mehr und mehr in den Hintergrund trat, ist es geschehen, dass die byzantinische Kirche zum Spielball der Staatsgewalt hat werden können. Die Priesterschaft hat sich dabei auf ein theurgisches Wirken zurückgezogen. Denn wenn im Abendlande die sonderliche Ordinationsgabe dem Zweck der Mitteilung sittlicher Kräfte unterstellt ist, so dient dieselbe hier dazu eine Annäherung an Gott zu Wege zu bringen. Da aber bei dem in dieser Hinsicht massgebenden Areopagiten die Wirksamkeit der Hierarchie in dem Schema lokaler Annäherung an Gott gedacht ist<sup>2)</sup>, so ist die Aufgabe des Priesters eine physische resp. metaphysische. In einer ästhetisch mystischen Vereinigung mit Gott liegt sie. Die *θέωσις* ist das Ziel der Hierarchie und diese besteht in der möglichst vollständigen Einigung mit Gott in Liebe und Erkenntnis<sup>3)</sup>. Da dieses alles aber in keinerlei Beziehung zu den positiv sittlichen Aufgaben des diesseitigen Lebens steht, so hat die Kirche, sofern sie eine konkrete geschichtliche Grösse ist, an der Rechtsordnung des Staates die Direktiven für ihre irdisch sittliche Betätigung. Es ist mit Recht darauf verwiesen worden, dass hiemit die altrömische Auffassung wieder erreicht ist und dass dem gegenüber die Gedankenbildung Augustins „durchaus christlich sei und den Grundtrieb für die reiche und kultur-mässige Geschichte der abendländischen Christenheit“ darstelle<sup>4)</sup>. Das weist uns auf die dem Abendland eigentümliche Auffassung des Kirchenbegriffes.

1) Vgl. z. B. hom. ad Ps. 83 (Opp. Francof. ad M. 1698 vol. VI, pag. 103 seqq.); Sermo 29 (V, 360); Expos. in ps. 5 (III, 37); hom. de caeco a nat. (VI, 356); hom. in ps. 44 (III, 673) u. ö.

2) De eccl. hierarch. c. 5, p. 1, §. 4 (Opp. ed. Corder. Antv. 1634, vol. I, p. 359.

3) Ibid. c. 1, §. 3 (p. 233): *Ἡ δὲ θέωσις ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἐνωσις κτλ.*

4) Ritschl, PRE<sup>2</sup>. XII, S. 603.



## §. 6. Cyprian von Karthago.

Indem wir an diese Aufgabe treten, haben wir die Lehre Cyprians von der Kirche zu prüfen. Es ist hier zum ersten Mal, dass wir auf altkatholischem Boden einer Auffassung, welche der vulgär-katholischen sehr nahe kommt, begegnen. In dem Mittelpunkt des Denkens Cyprians steht die Einheit der Kirche Christi. Sie ist auch vor ihm mit Energie betont worden, aber während noch einem Irenäus diese Einheit nur in der einen Glaubensregel und dem entsprechend in der Einheit christlichen Glaubens und Lebens zum Ausdruck kam und der Episkopat als diesem Zweck untergeordnet gewertet wurde, steht hier der Bischof im Vordergrund des Interesses. Durch ihn wird die Glaubensregel erst legitimirt<sup>1)</sup>. Zwar hören wir auch hier immer noch den alten Gedanken durchklingen, dass die Kirche in erster Linie Gemeinde sei<sup>2)</sup>. Aber selbst an solchen Stellen liegt doch bereits eine Hervorhebung des Unterschieds von Clerus und Laien vor, die auffallend ist<sup>3)</sup>. Es wird ganz klar ausgesprochen, dass die Kirche auf die Bischöfe gegründet sei<sup>4)</sup>, dass mithin der Episkopat die Einheit der Kirche begründe<sup>5)</sup>. So modificirt sich denn auch die Anschauung von der Gemeinde und es kann heissen: *illi sunt ecclesia sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et qui cum episcopo non sit, in ecclesia non esse, et frustra sibi blandiri eos qui pacem cum sacerdotibus Dei non habentes obrepunt et latenter apud quosdam communicare se credunt*<sup>6)</sup>. Dann fällt es weiter nicht auf, dass der Grund aller Häresie nicht etwa in der Differenz von der apostolischen Regel des Glaubens, sondern in der Auflehnung

---

1) Vgl. Ritschl, Altkathol. Kirche, S. 571.

2) Ep. 73, 13 (ed. Hartel I, p. 711) . . . *ecclesiam i. e. plebem in ecclesiam constitutam*. Ep. 33, 1 (I, 566): *quando ecclesia in episcopo et clero et omnibus stantibus sit constituta*.

3) Vgl. Ep. 45, 2 (I, 602): *clero et plebi*. de unit. c. 17 (I, 226): *qui se a cleri ejus et plebis societate secernit*.

4) Ep. 33, 1 (I, 566): *ut eccl. super episcopos constituatur et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur*.

5) De unit. eccl. c. 5 (I, 214): *episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur, ecclesia una est, quae in multitudinem latius incremento fecunditatis extenditur*. cf. Ep. 66, 8 (I, 733): *ecclesia, quae catholica una est, scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata*. Vgl. andere Stellen bei Rothe, S. 648 ff.

6) Ep. 66, 8 (I, 733.)



gegen den Bischof gesehen wird<sup>1)</sup>, dass alles sittlich gute Handeln seinen Ort in der bischöflich constituirten Kirche haben muss<sup>2)</sup>; denn jede Losreissung von dieser ist eine Verleugnung der christlichen Liebe<sup>3)</sup>. Diese Gedanken werden aber erst ganz verstanden, wenn man beachtet, dass sie gegen die Novatianer in Anwendung gebracht werden. Hatte man bisher gesagt, dass lediglich in der Kirche Heil sei, so gründete man diese Lehre darauf, dass hier die lautere Wahrheit und die reine Lehre vorhanden sei. Man konnte der Gnosis gegenüber das mit vollem Recht betonen. Anders stand es schon mit dem Montanismus, hier fanden sich keine offenen Abweichungen von der Glaubensregel<sup>4)</sup>. Lange sehen wir daher die Kirche in ihrem Urteil über denselben schwanken. Und dennoch lag eine unleugbare principielle Differenz vor. Der Montanismus hatte dieselbe nicht richtig formulirt und der Gegner hatte, wie das zu geschehen pflegt, sich eine solche Formel impuntiren lassen. Verlangte der Montanismus, dass Wesen und Erscheinung der Kirche sich decken, so verlegten nun auch die „Grosskirche“ ihr Wesen in ihre Erscheinung. Gegen den Episkopat als Einheit der sichtbaren Kirche richtete sich der Widerspruch, und in eben dieser episkopalen Einheit bemüht sich die Folgezeit das Wesen der Kirche zu finden. Um die Glaubensregel hatte sich bisher der Streit bewegt, sie ward nun hüben wie drüben anerkannt, aber das was bisher Hilfsvorstellung war, dass nämlich nur durch den Episkopat die Wahrheit sich fortpflanze, wird allmählich zur Hauptsache.

Ein ungesund schwärmerisches Element kennzeichnete den Montanismus. Nun tritt jedoch in dem novatianischen Schisma eine Erscheinung auf, die völlig mit dem katholischen Glauben übereinstimmt, die nur in Betreff von Disziplinarfragen divergirt und um dieser willen einen anderen Bischof wält, und gerade dasselbe Urteil, das die Kirche einst über die Gnosis gefällt, spricht Cyprian hier über die Novatianer aus<sup>5)</sup>. Das Schisma

---

1) Ep. 3, 3 (I, 471 sq.): haec sunt enim initia haereticorum et ortus atque conatus schismaticorum male cogitantium ut sibi placeant, ut praepositum superbo timore contemnant, sic de ecclesia receditur. cf. Ep. 66, 5 init. (pag. 730). Ep. 59, 5 (I, 671 sq.).

2) Vgl. bes. de unit. eccl. c. 14. 15 (I, 222 seqq.)

3) Ep. 69, 1 (I, p. 750): apparet adversarios Domini et antichristos omnes esse quos constet a caritate atque ab unitate ecclesiae catholicae recessisse. cf. ep. 45, 1 (I, 599 sq.), de unit. c. 14 (p. 222).

4) Vgl. bes. Bonwetsch a. a. O. S. 69 ff.

5) Vgl. Köstlin, a. a. O. 1856, S. 96 auch Hatch, l. c. p. 103—105.



und die Häresie sind identische Begriffe geworden <sup>1)</sup>. Wer sich von der bischöflich organisirten Kirche lossagt, der mag tun, was er will, er ist nicht mehr Glied der Kirche, überhaupt nicht mehr Christ <sup>2)</sup>. Dem Einwand gegenüber, dass die Novatianer doch den gleichen Glauben hätten, beruft sich Cyprian mit Vorliebe auf das Schicksal der Rotte Korah, deren Schuld ebenfalls nur im Vergehen gegen das *sacerdotium legitimum* bestanden hätte <sup>3)</sup>. Die bekannte Anschauung Cyprians im Streit um die Giltigkeit der Ketzertaufe will ebenfalls von hier aus begriffen sein <sup>4)</sup>. Weil das, was Kirche heisst, den Häretikern fehlt, darum ist auch der heilige Geist, der in der Taufe verliehen wird, bei ihnen nicht vorhanden <sup>5)</sup>. Behält man dabei im Auge, dass in diesem Zusammenhang unter Kirche immer die organisirte Anstalt gemeint ist, so wird man sich über die Tragweite dieser Sätze klar werden. Nicht mehr der Glaube der Kirche rettet, sondern die Zugehörigkeit zu ihrem Verbands, die Untergebung unter das Tun ihrer von Gott eingesetzten Organe. Der Begriff der Heilsanstalt, die abstrakt dem Einzelnen gegenübersteht, beginnt hier deutlich auf Kosten des anderen Begriffes der Heilsgemeinschaft, die auf Grund ihrer immanenter geschichtlicher Notwendigkeit sich anstaltlich organisirt, bevorzugt zu werden.

Hiebei handelt es sich nicht bloss um eine gleichgiltige Umwandlung des Lehrtypus, sondern es ist eine Veränderung eingetreten die für die gesammte Auffassung des Christentums von Belang ist. Die Aussage, dass die Kirche der Ort des Heils ist, nimmt den Sinn an, dass durch die Tätigkeit ihrer Priester Gott den Menschen rettet. Sind es aber nicht mehr die Gnadenmittel, in welchen und durch welche die Gnade als die Liebesgesinnung Gottes an jedes Glied der Gemeinschaft herantritt, sondern eignen Heilskräfte den Gnadenmitteln nur sofern sie durch beamtete Priester gehandhabt werden, so wird die Gnade selbst nicht mehr Bezeichnung der Gesinnung Gottes, sondern eine besondere irgendwie naturhafte oder magische Einwirkung Gottes auf den Menschen sein <sup>6)</sup>.

---

1) Vgl. z. B. Ep. 69, 1 (I, 749); Ep. 52, 1 (I, 617); Ep. 74, 11 (p. 808); Ep. 73, 2 (p. 779) u. ö.

2) Ep. 55, 24 (I, 617): *quisquis ille est et qualiscunque est, christianus non est, qui in Christi ecclesia non est . . . . qui nec fraternam caritatem nec ecclesiasticam unitatem tenuit* — heisst es von Novatian.

3) Ep. 69, 7. 8 (I, 756 sq.); 73, 8 (p. 784); de unit. c. 18 (p. 226).

4) Vgl. Hackenschmidt a. a. S. 173 ff.

5) Ep. 74, 4 (I, p. 802).

6) Vgl. Engelhardt, Mitteil. u. Nachr. für d. ev. Kirche in Russl. 1881, S. 474.



Bei dieser Sachlage könnte es uns nicht Wunder nehmen, wenn die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien durch Annahme eines besonderen Amtsgeistes auch schon dogmatisch fundamendirt wäre. Indessen finden sich dafür nur Andeutungen bei unserem Autor<sup>1)</sup>. Es ist „eine atomistische für jeden einzelnen Moment berechnete Inspiration“, die er für den Bischof in Anspruch nimmt<sup>2)</sup>.

Wir mussten diese Bemerkungen vorausschicken, um die Lösung des uns beschäftigenden Problems vorzubereiten. Gibt es für Cyprian eine Unterscheidung der Kirche, sofern sie ihrem Wesen nach Gemeinde der Heiligen und ihrer Erscheinung nach eine organisirte empirische Grösse ist? Nur sehr selten reflektirt unser Autor auf die Gedankenreihe, die das Gleichnis vom Unkraut auf dem Weizenacker nahe legt. Die Tatsache, dass zizania in der Kirche seien, wird anerkannt und dabei das Bild vom Hause, in dem es verschiedenartige Gefässe gibt, verglichen (2 Tim. 2, 20), doch habe unser Urtheil dem des Herrn nicht vorzugreifen<sup>3)</sup>. Aber die so angedeutete Unterscheidung schwindet häufig im Bewusstsein unseres Schriftstellers. In dem Mass, als sich der heilsanstaltliche Charakter der Kirche vordrängt, wird die Zugehörigkeit zur Kirche als identisch mit der lebendigen Mitgliedschaft angesehen. Nur Spreu kann aus der Kirche verweht werden; das, was in ihr geblieben, muss rechter Weizen sein<sup>4)</sup>. Die Linie, welche Fromme und Gottlose trennt, geht einmal mitten durch die empirische Kirche, fällt aber dann wieder mit der Grenzlinie der Kirche zusammen. Jenes war der altchristliche und ist der evangelische Gesichtspunkt, dieses ist römische Doktrin. Bei Cyprian findet man beides unklar bei einander.

Ebensowenig bringt die novatianische Anschauung Klarheit in die Sache. Denn wenn hier behauptet wird, die Kirche der *καθολοί* könne Sünder nicht aufnehmen, so liegt dem dieselbe Verwechslung der Kirche als des Leibes Christi und als eines empirischen Gemeinwesens zu Grunde, deren sich Cyprian schuldig

1) Gegen Rothe S. 658 f.

2) cf. Ep. 68, 5 (I, p. 748); 66, 10 (p. 734); 63, 1 (p. 702); 57, 5 (p. 655); 73, 26 fin. (p. 799) u. vgl. Ritschl S. 565 f., Köstlin a. a. O. S. 94. Thomasius I, S. 561.

3) Ep. 54, 3 (p. 622); 55, 25 (p. 643).

4) De unit. c. 9 (I, 218): Nemo existimet bonos de ecclesia posse discedere. Triticum non rapit ventus . . . . inanes paleae tempestate jactantur. Ep. 66, 8 (p. 732): soli illi foris remanserunt, qui etsi intus essent, ejiciendi fuerant, nec patiaturs Dominus populi sui protector et tutor triticum de area sua diripi sed solae possint paleae de ecclesia separari.



machte. Jedenfalls wird von einer unsichtbaren Kirche weder auf der einen noch der anderen Seite gesprochen werden können <sup>1)</sup>.

Aber das Problem, das einst das Denken des Hermas fesselte, was es nämlich um das Verhältniß der echten und der Scheinchristen innerhalb der Kirche sei, das dann im Zeitalter des Irenäus im Kampf gegen die Gnosis zurückgetreten war — liess doch der äussere Angriff die innere Zwiespältigkeit vergessen — dieses Problem, auch den Alexandrinern nicht fremd, tritt durch jene puristischen Tendenzen der Novatianer und später der Donatisten wieder in den Vordergrund des Interesses. Der montanistische und novatianische Versuch brachten keine Beantwortung der Frage, ebensowenig ergibt sich eine solche aus Cyprians Sätzen. Eine äusserlich zu realisierende Gemeinschaft, deren Merkmale dem Tun ihrer Glieder zu entnehmen seien, war beiden Betrachtungsarten die Kirche. Aber die Kirche ist ihrem Wesen nach Gegenstand des Glaubens, und ihre Merkmale sind göttliche Stiftungen, die jedoch von Menschen gehandhabt werden. Einen neuen Anlauf sehen wir die Donatisten nehmen. Ihnen tritt Augustinus entgegen, mehr als Cyprian zu der Lösung des Problems geeignet.

Nur eine Vorbereitung auf das, was dieser Kirchenvater gelehrt, sollte das bisher Dargestellte sein. Augustin bant uns den Weg zu dem Reformationszeitalter und den dasselbe vorbereitenden Bewegungen

### §. 7. Augustin und Jovinian.

Der Gang der persönlichen Heilserfarung Augustins, seine Lebensstellung wie der dermalige Stand der Christenheit mussten die Gedanken unseres Kirchenvaters zunächst in der durch Cyprian angedeuteten Linie sich fortbewegen lassen. So beruft er sich denn auch fort und fort auf Cyprian. Und doch treten uns dabei bedeutsame Unterschiede entgegen. Die Kirche ist auch für Augustin die sichtbare organisirte Heilsanstalt. Und im Preis ihrer Herrlichkeit kann sich unser Autor nie genug tun. Nur in ihrer sichtbaren Gemeinschaft ist das Heil vorhanden, ausserhalb ihrer ist Verderben. Es ist dieses Urteil um so schwererwiegend, als Augustin das Heil unbedingt an die Gnadenmittel, speciell die Taufe <sup>2)</sup> zu knüpfen scheint, andererseits aber bekanntlich,

1) Vgl. Neander, Allgemeine Gesch. der christl. Religion und Kirche (4. Aufl. Gotha 1863—65) Bd. I, S. 316 f.

2) de corrept. et grat. c. 7 (ed. Veneta tertia, Bassani, 1807, nach welcher Ausgabe ich Augustin citire, tom. XIV, col. 933): sine illo sacramento nemo intret in regnum Dei. De pecc. m. et rem. l. II, c. 27. 29 (XIII, 77. 80).



anders als Cyprian und das donatistische Schisma, die Wirkungskraftigkeit der Taufe auch ausserhalb der Kirche annimmt und die objektive Dignität der Gnadenmittel, abgesehen von der sittlichen Art der spendenden Personen häufig behauptet<sup>1)</sup>. Aber dem Taufvorgang und der in demselben mitgeteilten Gnade parallel wird — Cyprian überbietend — von einer unverlierbaren sakramentalen Ordinationsgabe gesprochen<sup>2)</sup> und damit ein wesentlicher Faktor des vulgärkatholischen Kirchenbegriffes gesichert. Man möchte nun erwarten, dass es diese ausserordentliche Ausrüstung der Kirchenbeamten ist, um welcher willen jene Zugehörigkeit zur Kirche schlechthin notwendig wird. Allein diese Gedankenverbindung hat, soviel ich sehe, bei Augustin keine Stelle gefunden<sup>3)</sup>. Freilich lehrte er, dass der heilige Geist in der Kirche durch den Vorsteher oder Diener wirksam ist<sup>4)</sup>, es wird aber dabei nicht ausser Acht gelassen werden dürfen, wie energisch Augustin zwischen der menschlichen und göttlichen Seite der kirchlichen Handlung unterschied. So wird man bei ihm den Satz, dass das Festhalten am Bischof Heilsbedingung sei, nicht nachweisen können. Man wird sich vor einer bequemen Identifizierung mit cyprianischen Gedanken<sup>5)</sup> oder vor Einführung der Phrase, als werde hier zwischen den Einzelnen und Gott die Kirche geschoben<sup>6)</sup> gleichermassen zu hüten haben. Es ist war, und ist den kirchlichen Zuständen jener Zeit angemessen, dass für Augustin das repräsentative Organ der Einheit der Kirche der Episkopat gewesen ist. Aber nicht eine derartige Wertung des geistlichen Standes bestimmt die Aussage von dem ausschliesslichen Heilsbesitz der Kirche. Diese beruht vielmehr auf der Vorstellung, dass nur in der Kirche Liebe und somit nur in ihr die Gemeinschaft der Heiligen vorhanden sei<sup>7)</sup>. Es wird im Folgen-

1) Vgl. bes. c. ep. Parm. II, c. 11 (tom. XII, col. 52 sq.); c. Crescon. III, c. 6. 7 (XII, 553 sq.).

2) C. ep. Parm. II, c. 13, col. 56 sq.: *Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud quum baptizatur, illud quum ordinatur.*

3) Gegen A. Dorner, Augustinus (Berlin 1873) S. 261. 286 u. Köstlin, Deutsche Ztschr. 1856, S. 109.

4) C. ep. Parm. II, c. 11 (XII, col. 53): *Spiritus autem sanctus in ecclesiae praeposito vel ministro sic inest, ut si fictus non est, operetur per eum spiritus et ejus mercedem in salutem sempiternam et eorum regenerationem vel aedificationem, qui per eum sive consecrantur, sive evangelizantur.*

5) Gegen Rothe, S. 685.

6) A. Dorner a. a. O. S. 287.

7) Vgl. H. Schmidt, des Augustinus Lehre von der Kirche, in Jarbb. für deutsche Theol. 1861, S. 215.



den zu zeigen sein, dass der Heilsbesitz für Augustin prinzipiell begründet ist durch die innere Zugehörigkeit zur Kirche, welche freilich nicht anders als in einem geordneten Gemeinwesen zu Stande kommt.

Nur die Guten sind es, die wirklich den Leib Christi bilden, obwol auch andere getauft werden <sup>1)</sup>. Die sancti sind es, welche die columba oder die rechte Kirche ausmachen <sup>2)</sup>. Diese Guten aber werden, wie zuerst Schmidt <sup>3)</sup> beobachtet hat, als etwas irgendwie Zusammenhängendes, Organisirtes betrachtet. Die Guten werden als in einem Gefüge, einer compages zu einander stehend, gedacht <sup>4)</sup>. Sie bilden eine unitas, indem sie die congregatio sanctorum darstellen, von der die Gottlosen immer ausgeschlossen bleiben <sup>5)</sup>. Diese Gemeinschaft wird als das Haus Gottes, das auf Felsengrund gebaut ist, vorgestellt, ihr gelten wie die auszeichnenden Epitheta, welche die Schrift der Kirche beilegt, so die Weissagungen und die Gewalt zu lösen und zu binden <sup>6)</sup>. Das Band, welches diese Gemeinschaft zusammenhält, ist Liebe und Geist. Nur in der katholischen Kirche ist die Gnade Gottes zu finden, aber das irdische Subjekt bei Austeilung derselben ist nicht die Priesterschaft, sondern das sind die Heiligen <sup>7)</sup>. Nur in der

1) De unitate eccl. c. 22 (XII, 479): Nec regenerati spiritualiter in corpus et membra Christi coaedificentur nisi boni; profecto in istis bonis est illa ecclesia, cui dicitur: Sicut lilium etc.

2) De bapt. lib. III, c. 18 (XII, col. 152): per orationes sanctorum id est per columbae gemitus.

3) S. z. B. a. a. O. S. 213, vgl. Reuter in seinen geistvollen „Augustinischen Studien“, Ztschr. für K. Gesch. Bd. IV, 1881, S. 221.

4) Vgl. z. B. c. lit. Petit. II, c. 58 (XII, col. 377): Ipsi autem (d. h. die Gottlosen, die am Sakrament noch Teil haben) non sunt in illa ecclesiae compage, quae in membris Christi per connexum et contactum crescit in incrementum Dei.

5) De bapt. I, c. 17 (XII, 121): Et semper ab illius ecclesiae, quae, sine macula et ruga est, unitate divisus est etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur.

6) De bapt. VII, c. 51 (XII, 256) . . . . alios ita esse in domo Dei, ut ipsi etiam sint eadem domus Dei, quae dicitur aedificari super petram, quae unica columba appellatur, quae sponsa pulchra sine macula et ruga . . . . . quae domus etiam clavis accepit ac potestatem solvendi ac ligandi.

7) De bapt. III, c. 18 (XII, 152) heisst es zu Joh. 20, 22 f.: pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata non secundum arbitrium hominum sed secundum arbitrium Dei et orationes sanctorum spiritualium, qui omnia judicant, ipsi autem a nemine judicantur, vgl. Schmidt S. 212. ibid. V, 21 (col. 199): Quapropter sacramen-



katholischen Kirche erlangt man zwar die *caritas*, aber nicht vermöge der äusseren sakramental vermittelten Zugehörigkeit zu ihr<sup>1)</sup>. Diese der Sünden Menge bedeckende Liebe wird nur dem zu Teil, welcher jener inneren Gemeinschaft beitrifft, dem entsprechend richtet sie sich auf die waren Glieder der Kirche<sup>2)</sup>.

Es hängt diese ganze Auffassung mit Augustin's Anschauung von der Gnade und ihrer Wirksamkeit an den Menschen zusammen. Zwar wird durch die Taufe Gnade mitgeteilt und die Taufe gilt daher als schlechthinige Heilsbedingung. Aber das ist nicht derart der Fall, dass durch die Taufe oder aber die Wortverkündigung der Kirche die ganze — als Liebesgesinnung Gottes unteilbare — Gnade mitgeteilt würde. Die Taufe und das Wort haben vielmehr eine präparatorische Wirksamkeit. Die Mitteilung der Gnade zum Glauben wie die Ausgiessung des Liebesgeistes — auf welche es Augustin besonders ankommt — erfolgen erst vermöge weiterer Gnadenakte. Nun erklärt es sich, wie Augustin zwar in Taufe und Wort die unerlässlichen Heilsbedingungen sieht und wie doch letztlich andere Faktoren es sind, welche dem Menschen Heil und Seligkeit übermitteln. Es ergibt sich aber bereits von hier aus, wie für Augustin die sichtbare die Gnadenmittel spendende Kirche nicht in organischem Zusammenhang mit der Gemeinde der Heiligen stehen kann. Nicht der die in den Gnadenmitteln an die Menschen herantretende freie Gottesgnade aufnehmende Glaube, sondern die in aktiver sittlicher Betätigung sich kundgebende Liebesmitteilung ist für seine Feststellungen das Massgebende<sup>3)</sup>.

Die Kirche ist daher wesentlich die *communio sanctorum*, obschon dieser Begriff selbst bei Augustin noch nicht fester Terminus geworden ist<sup>4)</sup>. Sie ist ein Gemeinwesen, das im Geist

---

tum gratiae dat Deus etiam per malos, ipsam vero gratiam non nisi per se ipsum vel per sanctos suos. So vermitteln auch nur die *membra columbae* die Sündenvergebung.

1) Ibid. III, c. 16 (col. 151): *caritas quae cooperit multitudinem peccatorum, proprium donum est catholicae unitatis et pacis, nec ejus in omnibus, quia nec ejus sunt omnes, sicut . . . . . Manus autem impositio non sicut baptisma repeti non potest. Quid est enim aliud nisi oratio super hominem?*

2) c. Cresc. II, c. 13 (XII, 527: *Quum ergo quisque ad ecclesiae veniens unitatem, cum ejus membris veraciter copulatur, accipit spiritum sanctum, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, eademque caritas cooperiat multitudinem peccatorum.*

3) Vgl. hiezu de peccat. merit. et rem. I, II, c. 7 (XIII, 54–55) und Thomasius a. a. O. I, S. 510–514 sowie die dort angeführten Stellen.

4) Die Belege dafür s. bei von Zezschwitz, System der christl. kirchl. Katechetik, Bd. II (2. Aufl. Lpz. 1872) S. 123.



Gottes den Grund, in der gegenseitigen Liebe seiner Glieder das Wesen seiner Existenz hat. Wie bereits angegeben, wird dasselbe nicht anders denn als ein Gefüge vorgestellt. Nichts destoweniger ist es keine irgend durch irdische Merkmale warzunehmende Realität. Daher fällt es uns nicht auf, wenn Augustin dieses Gefüge der Frommen unter einander geradezu als unsichtbar bezeichnet<sup>1)</sup>. Es ist ein unsichtbares Gut, welches die Glieder dieser Gemeinde gegenüber der sichtbaren Sakramentsgemeinschaft kennzeichnet<sup>2)</sup>, ja im Ausnahmefall kann das sichtbare Sakrament gar unsichtbarer Weise ersetzt werden<sup>3)</sup>. Und innerlich und verborgen ist die Zugehörigkeit zu dieser waren Kirche<sup>4)</sup>, denn innerlich ist der Zug, der zu ihr hintreibt<sup>5)</sup>, und innerlich mit dem Herzen vermittelt sich das Gelangen zu ihr<sup>6)</sup>.

Man würde aber sehr irren, näme man an, dass Augustin hie-mit einer Kirchengemeinschaft, die abgesehen von der sichtbaren Kirche bestünde, das Wort redet. Es ist bereits angedeutet worden, wie Geist und Leben zwar nicht unbedingt an die Gnadenmittel der katholischen Kirche geknüpft sind, dass sie aber dennoch nur innerhalb dieser zur Aneignung kommen. Das Heil ist von der Taufe abhängig; so haben wir oben gelesen, freilich ist uns nun zu diesem Satz eine einschränkende Erläuterung geworden. Aber nichts destoweniger bleibt es für Augustin dabei, dass jede Trennung von der äusseren Kirchengenossenschaft, sei es durch Häresie oder Schisma, unfehlbar um die heilige Liebe, die Heilsbedingung ist, bringt<sup>7)</sup>. Es ist seinem Bewusstsein ein Ungedanke, dass

1) Das geschieht an der, merkwürdiger Weise von den Verteidigern der unsichtbaren Kirche gewöhnlich übersehenen Stelle de bapt. III, c. 19 (XII, col. 154), wo es von den Pseudo- und Antichristen heisst: quum intus videntur, ab illa invisibili caritatis compage separati sunt.

2) C. lit. Petil. II, c. 54 (XII, 374): Discerne ergo visibile sanctum sacramentum, quod esse et in bonis et in malis potest, illis ad praemium, illis ad iudicium ab invisibili unctione caritatis, quae propria bonorum est.

3) De bapt. IV, c. 22 (XII, 179): Von Märtyrern heisst es: sine visibili sacramento baptismi . . . . sed tunc impletur invisibiliter . . . .

4) De bapt. V, c. 27 (XII, 204): Ex illis ergo omnibus, qui, ut ita dicam, intrinsecus et in occulto intus sunt, constat ille hortus conclusus.

5) De praedest. c. 8 (XIV, col. 993): qui credunt, praedicatore forinsecus insonante, intus a patre audiunt atque discunt.

6) De bapt. V, c. 28 (XII, col. 206): Certe et manifestum est id quod dicitur in ecclesia intus et foris, in corde non in corpore cogitandum.

7) C. lit. Petil. II, c. 77 (XII, 339): caritas enim Christiana nisi in unitate ecclesiae non potest custodiri, atque ita videatis sine illa nihil vos esse, etsi baptismum et fidem teneatis . . . . tenemus autem caritatem, si amplectimur unitatem.



ein Schismatiker auch gerecht sein könne, mag auch dergleichen in der Consequenz seiner Anschauung gelegen haben<sup>1)</sup>. Es ist allewege Spreu, was sich von der Kirche trennt, denn der Weizen bleibt auf der Tenne<sup>2)</sup>. Das einzige Motiv zur Trennung von der katholischen Kirche, das Augustin sich vorstellen kann, ist der Hochmut<sup>3)</sup>, die wirklich Gerechten bleiben unter allen Umständen in ihr<sup>4)</sup>. So neigt denn auch bei Augustin der Satz: *Extra ecclesiam nulla salus* zu dem Sinne hin, den einst Cyprian mit ihm verband. Trennung von der sichtbaren katholischen Kirche ist zeitliches und ewiges Verderben<sup>5)</sup>.

Es ist eine feine Bemerkung Schmidt's, dass Augustin bei Betrachtung der Katholicität der Kirche mehr auf ihre äussere heilsanstaltliche Seite, bei Erwägung des Attributes der Heiligkeit mehr auf ihre innere Seite, als Heilsgemeinschaft reflektire<sup>6)</sup>.

Immerhin aber scheint es zu einem Widerspruch zu führen, dass Augustin einmal das Heil von der äusseren Zugehörigkeit zu der katholischen Kirche abhängig macht und dann dasselbe bloss an die Einheit der Liebe und Heiligkeit knüpft.

Es ist besonders der Kampf mit den Donatisten gewesen, der Augustin veranlasste, sich über das Verhältnis dieser beiden Sätze eingehend zu äussern.

Den Donatisten muss die erscheinende Kirche schlechthin mit der waren zusammen fallen. Nur die Glieder ihrer Vereinigung waren daher die rechte Kirche. Es fehlte ihnen jede Unterscheidung im Begriff der Kirche. Man hat diesen Grundirrtum auch bei ihrem Gegner Augustin finden wollen<sup>7)</sup>, allein kaum mit Recht. Die bisherige Besprechung hat vielmehr bewiesen, dass jene innere

1) C. Cresc. II, c. 13 (XII, 527): *Caritatem vero sanctam, quae est vinculum perfectionis nemo potest habere non bonus; nemo qui habet, potest esse vel schismaticus vel haereticus.*

2) De bapt. V, 21 (XII, 199): . . . *sicut area, cum tritukuratur, quidquid inde volat, non est triticum.* Cf. Cypriani Ep. 66, 8.

3) C. Cresc. IV, c. 59 (XII, 654).

4) De bapt. I, c. 17 (XII, 121): *Spirituales autem . . . non eunt foras, quia et cum aliqua vel perversitate vel necessitate hominum videntur expelli, ibi magis probantur, quam si intus permaneant, quum adversus ecclesiam nullatenus erigantur, sed in solida unitatis petra fortissimo caritatis robore radicanur.*

5) Ep. 141, al. 152, §. 5 (II, 597): *Quisquis ergo ab hac catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter vivere se existimat, hoc ipso scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed ira Dei manet super eum.* 6) a. a. O. S. 209, vgl. die ganze Erörterung S. 200 ff.

7) Neander a. a. O. Bd. III, S. 297, Dorner a. a. O. S. 280.



Differenzirung in dem Begriff der Kirche, von der wir ausgingen, auch bei Augustin vorhanden ist.

Über das Verhältnis aber der sichtbaren katholischen Kirche und jener unsichtbaren inneren Gemeinschaft werden wir uns zu verständigen haben.

Die Kirche schien im Allgemeinen die Gemeinschaft derer zu sein, die Teil haben an den Sakramenten, denn sowol von den waren wie falschen Gliedern galt, wie wir gesehen, diese Aussage. Dieser Satz klingt durchaus evangelisch, aber sein Wert ist im Gedankenkreise Augustins, wie bereits angedeutet, ein wesentlich verschiedener, da ihm der Realismus der evangelischen Auffassung der Sakramente abgeht<sup>1)</sup>. Der Empfang der Sakramente präjudicirt mit nichts für Gliedschaft an der Kirche<sup>2)</sup>. Es deckt sich mithin der Umfang der *compages invisibilis* und der sichtbaren Kirchengemeinschaft nicht<sup>3)</sup>, denn es gibt neben den Frommen in letzterer auch solche, die Satans sind<sup>4)</sup>, und nur Wenige in der grossen Gemeinschaft der äusseren Zeichen haben Teil an dem Erbe der Heiligen<sup>5)</sup>. Die so vorhandene Scheidung ist nicht äusserlich zu vollziehen, da das weder des Herrn Wille<sup>6)</sup>, noch möglich<sup>7)</sup> oder nötig<sup>8)</sup> ist; geistlich ist sie aber bereits vorhanden<sup>9)</sup>. Und in dem Zusammenhang dieser durchaus von dem katholischen System abweichenden Gedankenreihe erscheint die äussere Zugehörigkeit zur Kirche als so wertlos, dass die, welche bloss äusserlich der

1) Vgl. z. B. Thomasius a. a. O. I, S. 579.

2) De unit. eccl. c. 25 (XII, 488): Et multi tales sunt in sacramentorum communione cum ecclesia, et tamen jam non sunt in ecclesia. C. lit. Petil. II, c. 58 (XII, 377) heisst es von den Häretikern und Gottlosen: non igitur putandi sunt esse in Dei corpore, quod est ecclesia, qui sacramentorum ejus corporaliter participes fiunt.

3) De unit. c. 25 (XII, 489): Sic et antequam visibiliter excommunicatur, quisquis contra veritatem, qua convincitur et arguitur, inimicum gestat animum, jam praecisus est.

4) De bapt. IV, c. 10 (XII, 168): et intus ex parte diaboli contra ecclesiam (sc. fiunt).

5) c. Faust. I. XIII, c. 16 (X, col. 313) . . . cum paucis haereditatem Dei, cum multis autem, signacula ejus participanda . . . cf. de bapt. VII, c. 51 (XII, 256): Ex hoc numero innumerabili non solum turba intus premeus cor paucorum in tantae multitudinis comparatione sanctorum sed . . .

6) Häufig mit Bezug auf das Gleichnis Matth. 13, z. B. c. ep. Parm. III, c. 2 (XII, 81). 7) Ibid. 8) c. Cresc. III, c. 65 (XII, 596).

9) De bapt. VI, c. 3 (XII, 208): Omnes mali a bonis spiritualiter sejuncti sunt. Ibid. VII, c. 51 (col. 257): . . . qui interius carnaliter et animaliter vivunt, et spiritaliter separati sunt. cf. Sermo 88, 23 (VII, 481): Nos cessionem spiritualiter intelligimus, illi (d. h. die Donatisten) corporaliter.



Kirche angehören, denjenigen, welche sie auch äusserlich bereits verlassen haben, gleichgestellt werden<sup>1)</sup>. Durch das Bild vom Weizen und der Spreu<sup>2)</sup>, oder die Unterscheidung des Gehörens zu einem Hause von dem im Hause Sein<sup>3)</sup>, oder durch Vergleichung der Bösen in der Kirche mit den schlechten Säften im menschlichen Körper<sup>4)</sup>, oder durch Heranziehung des Verhältnisses des inneren und äusseren Menschen<sup>5)</sup>, sucht Augustin das in Rede stehende Verhältnis klar zu stellen.

Am schärfsten geschieht das wol in der berühmten Stelle, an der Augustin die Unterscheidung eines *corpus bipartitum*, welche der donatistische Grammatiker Tichonius gemacht hatte, zu rechtstellend, von einem *corpus Domini verum atque permixtum* oder *verum atque simulatum* zu reden Veranlassung nimmt.<sup>6)</sup> Zu dem waren Leibe des Herrn gehören, dem Anschein zuwider, die Heuchler schon jetzt nicht<sup>7)</sup>. Daher könne man auch von einer *permixta ecclesia* reden. Bei Lesung der Schrift aber müsse man, wie Tichonius gefordert, diese Unterscheidung im Auge behalten, da dort von der Kirche wie von Einem Leibe geredet werde<sup>8)</sup>.

Haben wir Augustin bisher richtig verstanden, so ist Kirche einmal die äussere durch die Sakramente gekennzeichnete Menschen-gemeinschaft, dann aber die Vereinigung der wirklich Gläubigen und Frommen, welche innerhalb jenes Gemeinwesens zu suchen und zu finden ist. Einen nicht abzutrennenden Teil der sichtbaren Kirche bildet die Gemeinde der Heiligen. Es klingen diese Sätze

1) Ibid. I, c. 17 (col. 121): *Itaque sive intus versari videantur, sive aperte foris sint, quod caro est, caro est: sive in area in sua sterilitate perseverent, sive occasione tentationis tanquam vento extra tollantur, quod palea est, palea est.* Freilich werden l. VII, c. 51 (col. 257) offenkundige Schismatiker als *separatiores* im Verhältnis zu denen, die geistlich von der Kirche getrennt sind, bezeichnet.

2) Z. B. die bereits angeführte Stelle de bapt. V, c. 21 (XII, 199): *quidquid inde (sc. de area) volat, non est triticum, sed non quidquid ibi est, triticum est.*

3) De bapt. VII, c. 51 (col. 256): *Alios autem ita dici in domo ut non pertineant ad compagem domus nec ad societatem fructiferae pacificaeque justitiae sed sicut esse palea dicitur in frumentis.*

4) In Ep. Joa. ad Parth. Tract. III §. 4 (IV, 1117) . . . sic sunt in corpore Christi quomodo humores mali.

5) Brevicul. collat. c. Donat. collat. diei tertii c. 10 (XII, 709).

6) De doct. christ. III, c. 32 (t. III, col. 76).

7) . . . non solum in aeternum, verum etiam nunc hypocritae non cum illo esse dicendi sunt, quamvis in ejus esse videantur ecclesia.

8) Tanquam unum sit utrorumque corpus propter temporalem commixtionem et communionem sacramentorum.



dem, was wir in der alten lutherischen Dogmatik lesen, ganz gleichartig. Doch macht sich ein bedeutsamer Unterschied sofort geltend, wenn man beachtet, dass die beiden Gemeinschaften bei Augustin, die doch empirisch Eine concrete Gemeinde bilden, kein ihr gemeinsames Wesen constituirendes Princip aufzuweisen haben. Ein solches ist nach unserer Auffassung in den Gnadenmitteln gegeben. Gnadenmittelgemeinschaft ist wesentlich sowol die sichtbare wie die unsichtbare Kirche. Aber bei Augustin besitzen dieselben, wie angedeutet, keine geistspendende Kraft. Nicht durch die äusseren Gnadenmittel, sondern nebenher, innerlich und unsichtbar wird jene Gemeinde der Heiligen erworben<sup>1)</sup>. Dann ist aber die Anzal derer, die durch das innerlich tönende Wort gewonnen wird, nicht mit innerer Notwendigkeit denselben Bedingungen des Gemeindelebens wie die Gesamtkirche unterstellt. Und mag noch so sehr die Nötigung der Teilname an dem Tun der sichtbaren Kirche betont werden; es behalten solche Forderungen den Charakter des praktischen Postulates, one dass man die systematische Bedingtheit desselben empfinde. Der berechtigte Gegensatz wird zum sachlichen Widerspruch. Derselbe wird im Folgenden noch schärfer hervortreten.

So scheint es nicht ganz der Berechtigung zu entbehren, wenn die Donatisten Augustin vorhielten, die Katholiker redeten von zwei Kirchen, deren eine den gegenwärtigen Mischzustand Guter und Böser in sich begreife, während die andere der Vollendungszeit angehöre<sup>2)</sup>. Freilich traf dieser Angriff in dieser Form wenigstens, Augustins Anschauung nicht, und es wird ihm daher leicht zu zeigen, dass es eine und dieselbe Kirche ist, deren Wesen durch Beimischung schlechter Glieder nicht alterirt wird, welche jetzt wie einst bestehen wird<sup>3)</sup>. Der dabei gebrauchte Vergleich des inneren und äusseren Menschen beweist, dass dieser Gegensatz nicht bloss nach den Kategorien der Gegenwart und Zukunft zu denken ist, sondern dass durch ihn bereits in der Gegenwart die Kirche halbirt wird<sup>4)</sup>. Wenn nun an anderen

---

1) Vgl. oben S. 42.

2) Brevicul. collat. coll. III, c. 10 (XII, col. 708). Deinde calumni-antes, quod duas ecclesias catholici dixerint, unam quae nunc habet permixtos malos, aliam, quae post resurrectionem eos non esse habitura.

3) Ibid. c. 10 (col. 709): eandem ipsam unam et sanctam ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram, nunc habere malos mixtos, tunc non habituram.

4) Ibid.: Dictum est etiam de homine exteriori et interiore, quae quum sint diversa, non tamen dici duos homines: quanto minus dici duas ecclesias.



Stellen mit viel Nachdruck die fehl- und makellose Kirche als eine erst zukünftige hingestellt wird, so involvirt das keine Lehrverschiebung. Das erklärt sich vielmehr aus dem mittlerweile eingetretenen Gegensatz des Pelagianismus, der von seinen anthropologischen Voraussetzungen aus — natürlich in anderem Sinn als Augustin — jene fehlerlose Kirche der Gegenwart zuwies<sup>1)</sup>. Dem gegenüber bestand für Augustin das vollkommene Recht die Erscheinung der Kirche der Vollendung in die Zukunft zu verlegen. Damit ist aber ein bereits gegenwärtiges verborgenes Vorhandensein derselben keineswegs ausgeschlossen. Durch die gleiche Gedankencombination erklärt sich auch die hochbedeutende Verwendung, die der Gedanke vom Reiche Gottes bei Augustin gefunden hat. Die alkatholische Anschauung hat bekanntlich das Reich als einen lediglich eschatologischen Begriff, der das Ziel wie das Produkt der geschichtlichen Entwicklung der Kirche bezeichnet, gefasst<sup>2)</sup>. Auch für Augustin ist dieses die gewöhnliche Bedeutung des Begriffes<sup>3)</sup>. Nun ist aber in dem Werk *de civitate Dei* der Satz ausgesprochen: *Ecclesia et nunc est regnum Christi, regnumque caelorum*<sup>4)</sup>, ebenso wird jene civitas zwar mit der ecclesia identificirt<sup>5)</sup>, obwol andererseits sie in dieser Welt nur ein Pilgerdasein führt und ihr Ziel erst in der Ewigkeit erreicht<sup>6)</sup>. Indem aber die erstere Aussage an den sancti im Gegensatz zu den in der Kirche befindlichen zizania erprobt und jene sancti mit den vollendeten Gerechten als Einheit zusammengedacht sind<sup>7)</sup>, erweist es sich, dass die Stelle nicht in üblicher Weise

1) *De gestis Pelagii*, c. 35 (XIII, col. 280) cf. c. 12 (col. 255 sq.), *de dono persever.* c. 5 (XIV, col. 1025).

2) Das wurde bereits auf S. 10 Anm. 11 für *Herma*s belegt. Ausserdem seien beispielsweise folgende Stellen angeführt: *Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* c. 42, 3; 50, 3; 61, 1; *ep. II* c. 5, 5; 9, 6; 11, 7; 12, 1 cf. §. 2. *Barnab.* c. 4, 13; 8, 5. 6; 7, 11; 21, 1. *Iren. adv. haeres.* IV, 8, 1 . . . . *Deum qui in regnum coelorum introducit Abraham et semen ejus quod est ecclesia per Jesum Christum.* Cf. V, 33, 1. 3. *Cypr. de op. et eleem.* c. 9: *eos quum judicii dies venerit ad percipiendum regnum dicit admitti qui fuerint in ecclesia ejus operati.* *De dom. or.* c. 36; *de mortal.* c. 26; *de unit.* c. 6; 14: *ad regnum pervenire non poterit qui eam (i. e. ecclesiam) quae regnatura est, derelinquit;* cf. *Λιδαχὴ τ. ἀπ.* (ed. Bryen. c. 10, p. 37): *σύναξον αὐτὴν (sc. ἐκκλησίαν) . . . τὴν ἁγιασθεῖσαν εἰς τὴν σὴν βασιλείαν κτλ.*

3) Vgl. die Stellen bei Reuter, a. a. O. S. 520, Anm. 2.

4) *De civ. Dei* l. XX, c. 9, (tom. IX, col. 770).

5) l. XIII, c. 16 (col. 441); XVI, c. 2 (col. 546).

6) XV, c. 26 (col. 539); I, c. 35 (col. 40) vgl. auch XI, c. 1 (col. 356).

7) XX, 9 (col. 770, 771).



one Weiteres mit der römischen Verwechslung des Reichs- und Kirchenbegriffes zusammengebracht werden darf<sup>1)</sup>. Vielmehr ist, wie der Zusammenhang zeigt, in erster Linie die Meinung die, dass die erst in der Zukunft voll und ganz realisirte Grösse des Gottesreiches bereits gegenwärtig in der Gemeinde der Heiligen real und präsent sei<sup>2)</sup>. Und in diesem Gedanken erblicken wir einen wertvollen Rückgang auf den Centralbegriff der Lehre Christi<sup>3)</sup>. Wie die vollendete Kirche, so ist also auch das Reich Gottes für Augustin sowol eine erst zukünftige wie doch auch gegenwärtige Realität.

Aber in der betrachteten Gedankenverbindung liegen andererseits doch wieder die Wurzeln jener katholischen Doktrin. Es hat sich uns gezeigt, wie Augustin unfähig war den Begriff der *communio sanctorum* von hierarchischer Verengung frei zu erhalten. Dieselbe hat sich auch auf die angedeuteten Ideen erstreckt. Denn an der Stelle, von der wir ausgingen, deutet Augustin die Herrschaft, welche der Kirche (in dem genannten Sinne) zustehe, auf die *praepositi*, *per quos ecclesia nunc gubernatur*. Darin ist freilich nicht eine bewusste hierarchische Tendenz zu erblicken, aber ebensowenig bloss ein Produkt „exegetischer Not“,<sup>4)</sup> denn eine Vindicirung der Herrschaft an die Heiligen war ja hier ebenso möglich wie einige Zeilen früher. Es erweist dieser Übergang nur, dass die beiden Begriffe der *compages invisibilis* und der organisirten Kirche für Augustin nicht scharf und klar unterschieden sind. Es entspricht dieser Schwankung, wenn der Gegensatz des Gottes- und Weltstaates in *de civitate Dei* bald dem der Menschheit Gottes und der bösen Weltmenschen, bald der historischen christlichen Kirche und des Staates gleich kommt.

Wir haben bisher gefunden, dass Augustin in einer mehrfach an unser Bekenntnis erinnernden Weise den Begriff der Kirche bestimmt. Wir sind dabei zu der Wahrnehmung gelangt, dass sich der Umfang der echten und der empirischen Kirche nicht deckt, sondern dass, wie bereits bemerkt, es Glieder der empirischen Kirche gibt, die nicht von der rechten Kirche sind.

Aus jenem Satz liesse sich an sich noch eine andere Consequenz herleiten, dass es nämlich ausserhalb der wirklichen Kirche

1) Z. B. gegen Hackenschmidt's Darstellung, die Kirche im Glauben des ev. Christen (Erlangen, 1881) S. 28—31.

2) Vgl. Reuter, a. a. O. S. 515.

3) Vgl. Ritschl, Art. Reich Gottes in PRE<sup>2</sup> Bd. XII, S. 603.

4) Gegen Reuter, S. 519.



Menschen geben könne, die auch so des Heiles teilhaft werden, also letztlich der waren Kirche in ihrer Reichsgestalt zufallen. Es sieht aus, als fänden sich bei Augustin auch dahinweisende Äusserungen. Indem wir ihnen nachgehen, sind wir auf Erwägung des Einflusses gewiesen, den das augustinische Grunddogma von der Prädestination auf seinen Kirchenbegriff geübt hat.

Wir lesen bei Augustin den Satz, dass, wie innerhalb der Kirche es solche gebe, die des Teufels sind, es auch ausserhalb ihrer Einheit solche geben müsse, die Christi seien, so dass wie in, so ausser der Kirche Getreidekörner sich finden<sup>1)</sup>. Gibt es aber ausserhalb der Kirche Menschen, die mehr wert sind als Glieder der Kirche, so kann sich dieser Gedanke bei Augustin nur durch den Einfluss der Prädestinationsidee vermitteln. Und wenn wir hören, dass auch noch nicht Geborene vermöge des göttlichen Ratschlusses schon Gottes Kinder in prädestinatianischem Sinn sind, so kann es nicht auffallen, wenn das auch auf Nichtwiedergeborene übertragen wird<sup>2)</sup>. Wenn wir denselben Augustin dann von einem *certus numerus praedestinatorum* reden hören<sup>3)</sup>, welcher allein der Verdammnis, die der *massa perditionis* bevorsteht, entnommen werde<sup>4)</sup>, und andererseits uns mitgeteilt wird, dass alle, auch die kleinen Kinder, welche ungetauft sterben, der Verdammnis anheimfallen<sup>5)</sup>, so erscheint die Folgerung berechtigt, dass wenn auch nicht alle Getauften, so doch nur Getaufte gerettet werden, dass also jeder Prädestinirte getauft werden müsse. Heil gäbe es dann auch für Prädestinirte nur innerhalb der sichtbaren katholischen Kirche, mag auch der Grund desselben ausser Zusammenhang mit ihren irdischen Mitteln bleiben.

---

1) De bapt. IV, 9 (XII, 166): Sicut ergo et intus quod diaboli est, arguendum est, sic et foris quod Christi est, agnoscendum est. An extra unitatem ecclesiae non habet sua Deus et in unitate ecclesiae sua habet diabolus? . . . . . et intus et foris par conditio est. Neque enim in zizaniis exterioribus non inveniuntur grana frumenti et in interioribus inveniuntur.

2) Vgl. de corrept. et grat. c. 9 (XIV, 938): Quicumque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, justificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, jam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt.

3) De corrept. et grat. c. 13 (XIV, 949) . . . . qui praedestinati sunt in regnum Dei, quorum ita certus est numerus, ut nec addatur eis quisquam, nec minuat ex eis.

4) In der zuletzt angeführten Schrift, c. 19, (col. 1042).

5) Z. B. ibid. c. 9 (col. 1033).

Seeberg, Begriff der Kirche. I.



Augustin hat diese Folgerung in der Tat gezogen<sup>1)</sup>. Es kann gar nicht in Frage kommen, dass der katholische Bischof diesen Gedanken aufgegeben haben sollte. Und doch steht die Sache keineswegs so, dass diese Konsequenz als korrekt gewonnener Teil des Augustinischen Lehrganzen angesehen werden könnte.

Ich sehe davon ab, dass die Bluttaufe der Märtyrer das kirchliche Sakrament ersetzen kann, dass der Schächer am Kreuze auch ohne Taufe das Heil empfangen hat<sup>2)</sup>. Das sind Ausnahmefälle. Nun findet sich aber bei Augustin eine feste Gedankenreihe, durch welche die obige Folgerung aufgehoben wird<sup>3)</sup>. Sie tritt uns am deutlichsten in der Ep. CII entgegen. Hier führt Augustin den Gedanken aus, dass bereits von uralten Menschen sowohl unter Juden wie Heiden gegeben habe, die durch den Glauben an den Logos desselben Heiles, welches die neutestamentliche Gemeinde erwartet, teilhaft geworden seien<sup>4)</sup>. Nie hätten diejenigen des Heiles ermangelt, die sein würdig waren<sup>5)</sup>. Die zu allen Zeiten wesentlich identische Heilsverkündigung<sup>6)</sup> ist stets, je nach dem Glauben oder Unglauben der Hörer zu Heil oder Verderben, ergangen<sup>7)</sup>. Es ist nun nicht an dem, dass hier ein Rückfall in den Gedankenkreis der älteren Apologeten vorläge<sup>8)</sup> oder dass Augustin sich in einer momentanen geistreichen Paradoxie erginge. Augustin setzt vielmehr selbst die vorgetragenen Ideen

1) De corrept. et grat. c. 7 (XIV, 934), wo bei Erörterung der Prädestination kleiner Kinder es heisst: *et per hoc lavacrum introducit in regnum . . . sine illo sacramento nemo intrat in regnum Dei.* cf. duas ep. Pelagg. II, c. 6 (tom. XIII, col. 543).

2) De bapt. IV, c. 22, 23 (XII, 178 seq.) vgl. Reuter a. a. O. S. 218.

3) Ich folge hier Reuter, in seiner mehrfach citirten scharfsinnigen Abhandlung, vgl. bes. S. 245 ff.

4) Ep. CII, §. 12 (tom. II, col. 363): *Itaque ab exordio generis humani quicumque in eum (d. h. den Logos) crediderunt eumque utcunque intellexerunt et secundum ejus praecepta pie et juste vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerant, per eum procul dubio salvi facti sunt.* §. 15 (col. 365) . . . *ab initio generis humani . . . nec qui in eum crederent defuerunt, ab Adam usque ad Moysen et in ipso Israel . . . et in aliis gentibus.*

5) Ibid.: *Ita salus religionis hujus per quam solum salus vera veraciterque promittitur, nulli unquam defuit, qui dignus fuit et cui defuit, dignus non fuit.*

6) Ib. §. 12: *eademque res aliis atque aliis sacris et sacramentis vel praedicatur vel prophetatur.*

7) Ib. §. 15: *Et ab exordio propagationis generis humani usque in finem quibusdam ad praemium quibusdam ad judicium praedicatur.*

8) Vgl. S. 15.



mit dem beherrschenden Centrum seines Systems in Verbindung. Nach einer genauen Reproducierung der angezogenen Stelle<sup>1)</sup>, erläutert<sup>2)</sup> er jenen Begriff der *digni* als durch die Prädestination erfordert. Angesichts dieser Gedanken wird nicht gesagt werden können, dass nur durch die äussere Kirche hindurch sich die *congregatio praedestinatorum* realisire<sup>3)</sup>. Der Prädestinationsgedanke Augustins hebt den unauflöslchen Zusammenhang zwischen Heil und sichtbarer Kirche auf.

Wir haben die Augustinische Centralidee bisher in Beziehung gebracht zu der äusseren Kirche. Es ergab sich dabei der Widerspruch, dass einmal das Heil nur als in Abhängigkeit von den Gnadenmitteln der Kirche aber dann wieder als durch direkte Gottesbestimmung zu erlangendes vorgestellt wird. Aber wir haben oben bemerkt, dass die Kirche für Augustin auch *communio sanctorum* ist. Sollte jener Begriff nicht Klarheit bringen, sollte sich die Zahl der Prädestinirten nicht decken mit der unsichtbaren durch das Band des Geistes und der Liebe geeinten Gemeinschaft der Heiligen? Die Bejahung dieser Frage wird gewöhnlich für selbstverständlich angesehen<sup>4)</sup>.

Allein die Sache dürfte auch hier nicht so einfach sein<sup>5)</sup>. Beachtet man, dass von den *sancti* stets als etwas Erkennbarem, nämlich der Gemeinschaft der Glieder der Kirche, die sich durch ein heiliges Leben bewären<sup>6)</sup>, die Rede ist, während die *electi* schlechterdings nur Gott bekannt sein können<sup>7)</sup>, so dass auch

1) De praedest. sanct. c. 9 (XIV, 994 seqq.).

2) Ibid. c. 10 (col. 996): Si discutatur et quaeratur unde quisque sit dignus, non desunt qui dicunt voluntate humana, nos autem dicimus, gratia vel praedestinatione divina. Eine Sammlung anderer jene Theorie voraussetzender Stellen gibt Reuter, S. 246 f., Anm. 5.

3) Gegen Schmidt, a. a. O. S. 230, Dorner, S. 228, Nitzsch, Dogmengesch. S. 242.

4) S. z. B. Schmidt, S. 213, Dorner, S. 290, Nitzsch, S. 242, v. Zezschwitz, Katechetik II, 1. S. 123.

5) Vgl. Reuter a. a. O. S. 220 ff.

6) De bapt. V, c. 16 (XII, 194): Aut si ecclesiam tenere non dicimus nisi eos qui divina mandata custodiunt, multos jam esse concedimus baptismum tenentes et ecclesiam non tenentes. Unter ecclesia ist hier die ware Kirche verstanden; ibid. §. 21: Primatus autem non est nisi in sancta conversatione et vita bona, quo pertinent omnes, ex quibus tamquam membris constat illa sponsa non habens maculam neque rugam, et illa columba inter multorum corvorum improbitatem gemens.

7) Z. B. de corrept. et grat. c. 15 (XIV, 954): Nescientes enim quis pertineat ad praedestinatorum numerum, quis non pertineat . . . etc.



betreffs der eigenen Prädestination Zweifel besteht<sup>1)</sup> und der Menschen und Gottes Urteil hiebei schlechthin auseinandergehen<sup>2)</sup>, so wird man von vornherein zugeben, dass an sich die Identität beider Gemeinschaften nicht zugestanden werden kann. Die Verbindung mit der Gemeinde der Heiligen trägt nichts aus, solange sie nicht mit dem *donum perseverantiae* verbunden ist, wie die eben citirte Stelle belegt. Und auch das ist nicht die Meinung Augustins, dass bloss ein vorwitziges Urteil abgewiesen werden soll, sondern es ist ein Urteil, wie Menschen es fällen können und müssen. Und so weit wird der Einfluss der Prädestinationsdoktrin ausgedehnt, dass selbst die officiell kirchlichen Heiligen, die das Martyrium erlitten haben, also nach Menschen Urteil doch bis an das Ende beharrten, nicht *eo ipso* zu den Erwählten gehören<sup>3)</sup>. Dann ist es aber strikte Consequenz, dass es Heilige gibt, die nicht Erwählte sind, dass also wie der *numerus praedestinatorum* über die Grenzen der sichtbaren Kirche hinübergreift, er sich auch mit der *communio sanctorum* nicht deckt. Und nicht etwa nur einen Kern innerhalb jener bildet er, sondern da sie bloss innerhalb der sichtbaren Kirche vorhanden war, so gibt es auch ausserhalb der Gemeinde der frommen Christen Erwählte. Allein wie wir oben den ersten der Sätze einschränken mussten, so ist ein Gleiches hier geboten. Praktisch hat Augustin nicht nur von einem Cyprian, sondern auch den anderen Märtyrern der Kirche als von *electi* geredet<sup>4)</sup>. Es trat wieder die Schärfe der Consequenz zurück gegenüber der Wucht der herrschenden Tradition.

Es ist bemerkt worden, dass Augustin, anders als die reformirte Dogmatik, den Prädestinationsgedanken nicht zur Bestimmung seines Kirchenbegriffes verwandt habe<sup>5)</sup>. Dieses Urteil enthält insofern ein Wahrheitsmoment als die Consequenzen, welche wir aus

---

1) Ib. c. 13 (col. 949): *quis enim ex multitudine fidelium, quamdiu in hac mortalitate vivitur, in numero praedestinatorum se esse praesumat?*

2) Ibid. c. 9 (col. 937): *Appellamus ergo nos et electos et Christi discipulos et Dei filios, quia sic appellandi sunt, quos regeneratos pie vivere cernimus . . . . si autem perseverantiam non habent . . . . non vere appellantur quod appellantur et non sunt, apud eum enim hoc non sunt, cui notum est quod futuri sunt, id est ex bonis mali.*

3) *De dono persever.* c. 2 (XIV, 1021): *Quid autem dici potest, quum perseverantia usque in finem non donetur in Christo, cui donatur pati pro Christo aut, ut expressius eloquar, cui donatur mori pro Christo, vgl. Reuter S. 226 f.*

4) Belege bei Reuter, S. 227 f.

5) Köstlin, a. a. O. S. 112.



dem Augustinischen Centralgedanken für seine Lehre von der Kirche gezogen haben, sich *verbis expressis*, soweit meine Kenntniss reicht, nicht nachweisen lassen. Es wird aber nach einer Stelle, wie der folgenden einzuschränken sein. Augustin sagt in der antidonatistischen Schrift *de baptismo*, wie häufig, die Kirche sei *in sanctis et justis*. Für diese Bestimmung aber tritt bald die des *numerus certus sanctorum praedestinatus* ein<sup>1)</sup>. Diese Zahl der Gerechten, wie sie gleich darauf genannt werden, bildet jene rechte Kirche, von der ausgegangen wurde<sup>2)</sup>. Allein die Schwierigkeit, welche die Einmischung der Prädestinationstheorie verursacht, zeigt sich bald. Von einigen aus dieser Anzahl der Gerechten (d. h. hier der Prädestinirten) heisst es, sie lebten geistlich und in der Liebe<sup>3)</sup>, andere aber wandeln noch fleischlich und seelisch<sup>4)</sup>, ja noch andere gar nichtswürdig in Häresien und Heidentum<sup>5)</sup>. Jene alle bilden also die rechte Kirche. Der Schluss, dass die Zugehörigkeit zur Kirche angesichts des göttlichen Ratschlusses, für das Heil nicht präjudicire, ist berechtigt<sup>6)</sup>. Hienach umfasst die rechte Kirche die Gesamtheit der Prädestinirten, also auch Häretiker und Heiden. Und doch hiess es zuerst, wie gewöhnlich, sie sei nur in den Heiligen und Gerechten. Augustin musste von seinen Voraussetzungen aus zu diesen Consequenzen gelangen, mochten sie auch in anderem Zusammenhang noch so herb von ihm abgewiesen werden.

A. Dorner gibt dem üblichen Urteil Ausdruck, wenn er zwei Elemente in dem „gespaltenen“ Kirchenbegriff Augustins findet<sup>7)</sup>. Unsere Auseinandersetzungen zeigen, dass wir von einem dreifachen Princip in Augustins Lehre von der Kirche zu sagen

---

1) l. V, c. 27 (XII, 203): *in illis videlicet justis, qui in occulto Iudaei sunt circumcisione cordis . . . . in quibus est numerus certus sanctorum praedestinatus ante mundi constitutionem*. An sich könnte in quibus hier sich nur auf einen Teil der mit in illis Bezeichneten beziehen, allein dagegen ist der Zusammenhang.

2) Ibid. *Numerus ergo ille justorum, qui secundum propositum vocati sunt, ipse est hortus conclusus, fons signatus etc.*

3) *Ex hoc numero quidam spiritaliter vivunt et supereminentem viam caritatis ingrediuntur.*

4) Ib. col. 204: *quidam vero adhuc carnales et animales.*

5) *Sunt etiam quidam ex eo numero qui adhuc nequiter vivant aut etiam in haeresibus vel in gentilium superstitionibus jaceant, et tamen etiam illic novit Dominus, qui sunt ejus.*

6) *Namque in illa ineffabili praescientia Dei, multi qui foris videntur, intus sunt, et multi qui intus videntur, foris sunt.*

7) a. a. O. S. 289 f.



haben. Die Kirche ist bei Augustin die erscheinende Heilsanstalt. Nur wer sich dieser unterstellt, hat Hoffnung auf Heil. Durch die Taufe wird man ihr Glied.

Die Kirche ist die Gemeinde der Heiligen, der warhaft Frommen. Innerlich sind sie von Gott ergriffen, innerlich ist ihr Wesen, wie das Band, das sie eint. An einem heiligen Leben erkennt man sie.

Die Kirche ist vor Allem der Ort des Heiles auf Erden. Heil haben aber nur die Prädestinirten zu erwarten. Die Kirche ist letztlich die feste Anzal der Prädestinirten, fern, wenn sie nicht getauft sind, von der sichtbaren Kirche, geschieden aber auch, wenn sie Heiden oder Häretiker sind, von der invisibilis compages der frommen Christen.

Wol scheint es, als ob sich einige der geschilderten Seiten des Begriffes decken, ja für das praktische Bewusstsein unseres Autors haben sie sich alle zur Einheit zusammengeschlossen. Dass diese Einheit aber keine begrifflich notwendige ist, haben wir zu erweisen uns bemüht. Denn jede dieser drei Bestimmungen rekurriert auf ein verschiedenes Princip. Erstens werden die äusserlich uns gespendeten Gnadenmittel mit dem sie umschliessenden anstaltlichen Organismus als solches angesehen, dann kommt der Geist der Liebe der Glieder unter einander, ihre subjektive Frömmigkeit dafür in Verwendung und drittens liegt das Princip in dem absoluten Gotteswillen. Diese Principien aber erfordern und bedingen einander nicht gegenseitig.

Das von uns behandelte Problem hat in der alten Kirche seine vollendete Darstellung bei Augustin gefunden. War bei Cyprian, der dem einen bei der Bildung des Kirchenbegriffes wirksamen Trieb volle Genüge leistete, die innere Unterschiedenheit auf Kosten der Einheitlichkeit des Begriffes zurückgetreten, so erweist in Augustins Lehre freilich auch der andere Antrieb sich als wirksam. Dabei kommt die innere Differenzirung zu ihrem Recht, aber indem auch an dem Gedanken Cyprians festgehalten wird, ist die principielle Einheit der Kirche geopfert worden. Ein einheitliches Princip für den Kirchenbegriff, aus dem sich sowol die äussere wie innere Zugehörigkeit der Christen zur Kirche gleichmässig gewinnen lässt, aufzustellen, ist Augustin nicht gelungen.

Es ist nicht der Zweck systematisirender Kritik, der uns veranlasst hat die Widersprüche seiner Theorie aufzudecken. Bei einem Mann wie Augustin wird die Kritik am besten der Geschichte überlassen. Auf eine Klarlegung der Gesichtspunkte, von denen aus er seinen Begriff von der Kirche gewann, kam es uns an. Die Geschichte unseres Dogmas wird zeigen, wie jene



Gesichtspunkte massgebend geworden sind für die dogmatische Erfassung unseres Locus. Noch heute begegnet man Gedanken, die von dem grossen Afrikaner zuerst formulirt wurden.

Analogien des Begriffes der „unsichtbaren Kirche“ sind wir dabei, in seiner reformirten wie lutherischen Fassung, begegnet. Es sei hier nochmals an die oben citirte Bezeichnung der Gemeinde der Heiligen als einer *compages invisibilis* erinnert. Freilich nach einer *ecclesia invisibilis* sucht man bei Augustin, wie im ganzen Altertum umsonst. Die geschichtliche Macht, welche die Kirche jener Zeit mit Bewusstsein repräsentirte, liess es auch im Begriff zu einer derartigen Misbildung nicht kommen. Im Gegenteil — Augustin liebt es, in apologetischem Interesse die sichtbare Realität der Kirche dem unsichtbaren Christus entgegenzustellen<sup>1)</sup>.

Augustins Kirchenbegriff soll an Klarheit und evangelischer Tiefe durch Jovinians desbezügliche Anschauungen übertroffen werden<sup>2)</sup>. Dem gegenüber glaube ich, dass die beiden von der Kirche handelnden Stellen, die durch Hieronymus auf uns gekommen sind, zur Begründung des obigen Satzes nicht genügen und dass andere Gedankenreihen Jovinians ein wesentlich verschiedenes Urtheil nahelegen. Wenn Jovinian die Kirche als durch Hoffnung, Glaube und Liebe unüberwindlich hinstellt, als in welcher es nur fertige Christen gebe<sup>3)</sup>, oder wenn er sie als Braut, Schwester und Gattin Christi, die nicht durch Verschiedenheit der Dogmen geschändet oder von Häresien zerrissen werde, preist<sup>4)</sup>, so passt diese Schilderung freilich nur auf die Kirche im Sinne der *communio sanctorum*. Allein das bietet, wie die bisherige Betrachtung zeigt, an sich nichts, was Jovinians Ansicht über die

---

1) z. B. *de fide rerum, quae non videntur* c. 4 (XI, 497): *me attendite, vobis dicit eccl., me attendite, quam videtis etiamsi videre nolitis . . .* col. 498: *illa de Christo jam facta et transacta omnia non vidistis, sed ista praesentia in ejus ecclesia videre vos non negatis.* Vgl. c. *Cresc.* III, c. 64 (XII, 595): *Laudari te credis de Christo credendo quod non vides et damnari te non credis de ecclesia negando, quod vides, quum illud caput in coelo sit, hoc corpus in terra?*

2) S. z. B. Neander, *Kirchengesch.* Bd. III S. 389. Thomasius, *Dogmengesch.* Bd. I, S. 571.

3) Hieron. *adv. Jovin.* l. I, c. 2: *Scimus ecclesiam spe, fide, caritate inaccessibilem. inexpugnabilem. Non est in ea immaturus, docibilis.*

4) l. II, c. 20: *Sponsa, soror, mater . . . unius ecclesiae congregatio est, quae nunquam est sine sponso, fratre, filio. Unam habet fidem, nec constupratur dogmatum varietate nec haeresibus scinditur. Virgo permanet. Quocunque vadit agnus, sequitur illum.*



Erkenntnis seiner Zeitgenossen erhöhe. Es kommt vielmehr darauf an, ob ihm eine korrekte Bestimmung des Verhältnisses dieser Gemeinschaft zu der sichtbaren Kirche gelungen ist. Hierüber aber fehlt uns eine direkte Nachricht. Nun aber berichten Hieronymus wie Augustin, Jovinian hätte gelehrt, dass ein getaufter Mensch nicht mehr sündige<sup>1)</sup>. Diese Aussage wird aber auf diejenigen, welche nicht nur mit Wasser sondern mit dem Geist getauft sind<sup>2)</sup>, zu beschränken sein. Dann werden die mit dem Geist getauften und hinfert sündlos lebenden Frommen die Kirche in dem oben geschilderten Sinn bilden. So wäre die Zugehörigkeit zur Kirche in der Tat „innerlich“ bedingt, aber es ist jene schlechte Innerlichkeit, welche über individuellen Erfahrungen und Leistungen der Beziehungen zu der geschichtlichen sichtbaren Gemeinde vergisst. Ist der hergestellte Zusammenhang richtig, so ergibt sich eine bedenklich spiritualistische Deutung des Kirchenbegriffes<sup>3)</sup>. Damit ist aber die Einheit des Begriffes der Kirche aufgehoben. Denn welcher Zusammenhang besteht zwischen jenen Heiligen, welche die Geisttaufe empfangen haben und den armen Sündern, die bloss mit „schlecht Wasser“ getauft wurden? Wir wissen nicht, ob bei Jovinian die praktischen Impulse der geschichtlich realen Kirche in gleicher Stärke wirksam waren wie in Augustin, so dass durch die von dorthier erwachsenden Postulate jene Konsequenzen aufgehoben wurden. Jedenfalls hat auch er das Problem des Kirchenbegriffes nicht in seiner Tiefe erfasst oder gelöst.

---

1) Augustin. Op. imperf. c. Jul. l. I, c. 98 (t. XIV, col. 1148): baptizatum hominem non posse peccare. cf. l. IV, c. 122 (col. 1484). Hier. l. c. I, c. 3.

2) Adv. Jov. II, c. 1: . . . . eos qui fuerint baptizati a diabolo non posse tentari; quicumque autem tentati fuerint, ostendi, eos aqua tantum non spiritu baptizatos, quod in Simone Mago legimus.

3) Vgl. Lindner, de Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis (Lips. 1840) p. 18, n. 3. Baur, Dogmengesch. I, 2, S. 431, s. auch Zöckler, Hieronymus (Gotha 1865) S. 419.



## Zweites Kapitel.

## Der Begriff der Kirche in der Zeit vor der Reformation.

## §. 8. Orthodoxe Vertreter der römisch-katholischen Dogmatik.

Mit Augustin ist der Höhepunkt der historischen Bewegung des Dogmas von der Kirche vor der Reformation erreicht. Bei ihm fanden wir die Elemente beisammen, welche im Verlauf des Mittelalters zur Erscheinung kommen. Wir haben gesehen, wie aus den historischen Verhältnissen hervor sich jene Betonung der Kirche als der organisirten Anstalt des Heils ergeben hatte. Die Kirche ist das Reich Gottes. Der Ausführung dieses misdeuteten augustinischen Gedankens dient die Papstkirche des Mittelalters <sup>1)</sup>. Die Kirche ist ein staatlich geartetes Gemeinwesen neben und über dem irdischen Staat. Sichtbar ist sie ihrem Wesen, ihren Mitteln und Zielen nach wie der Staat. Wie Aristoteles die Monarchie als die beste Form des Staates ansieht, so hat unter dem Einfluss jenes Gedankens Thomas von Aquin auch für die Kirche diese beste Form der Regierung postulirt <sup>2)</sup>. Doch hat er hiemit nichts Neues ausgesprochen, sondern nur dem, was als historische Realität bereits vorlag, Ausdruck verliehen <sup>3)</sup>. Die Zustände, welche geschichtlich geworden waren, auf eine Formel zu bringen hielt er für seine Aufgabe. Ist aber die Kirche eine lediglich irdische historische Institution, wie der Staat, so ist sie nur Gegenstand empirischer Wahrnehmung, nicht aber des Glaubens. Die Kirche ist daher kein Dogma der mittelalterlichen Dogmatik. Man sucht vergeblich in den Systemen jener Tage nach einem Abschnitt *de ecclesia*. So fern es dem mittelalterlichen Politiker lag über den Begriff und das Wesen des römischen Kaisertums nachzusinnen, so wenig hielt der Dogmatiker betreffs der Kirche dergleichen für geboten. Was wir in jenen Systemen über die Kirche oder den Gottesstaat finden, das sind juristische Bestimmungen über die *Potestäten* des Klerus, über das Verhältniss der geistlichen zu der weltlichen Gewalt und dergleichen. Es steht diese Thatsache nur in direkter Abfolge zu jenem staatlich gedachten Kirchenbegriff. Von hier aus ergab sich die in dem spä-

---

1) Vgl. meine Abhandlung „Reich Gottes und Kirche“ in den Mitteil. und Nachr. für die ev. Kirche Russl. 1883, S. 380 f.

2) Vgl. Langen, das vatican. Dogma von dem Universalepiskopat (4 Teile, Bonn 1871–76) III, S. 103.

3) Langen a. a. O. III, S. 100.



teren Mittelalter nicht ungewöhnliche Identificirung von Kirche und Klerus<sup>1)</sup>, welche die Reformatoren so oft abgewiesen haben. Selbst eine reformatorische Erscheinung wie J. Gerson, bezeichnet als *partes essentielles et permanentes* der Kirche den hierarchischen Organismus<sup>2)</sup>. Es hat für uns kein Interesse der historischen Weiterentwicklung des hierarchischen Kirchengedankens nachzugehen<sup>3)</sup>. Die uns beschäftigende Unterscheidung dabei gefördert zu finden, haben wir um so weniger Aussicht, als es für selbstverständliche Voraussetzung galt, dass die wirkliche Kirche mit ihrem ganzen Apparat von Instituten das Wesen der Kirche repräsentire. Und wenn mehrfach im Mittelalter in der wissenschaftlichen wie poetischen Litteratur sich Widerstreit gegen die Sittenlosigkeit und die Herrschsucht des Klerus erhob, so involvirt das noch keinerlei reformatorische Gesichtspunkte. Nicht eine Kritik des Begriffes von der Kirche, welcher dem System des Hierarchismus zu Grunde lag, ward damit angebant, sondern die Ausstellungen galten nur dem Gebaren und den Übergriffen einzelner Personen.

Mit dem Gesagten soll nicht behauptet werden, es wäre dem Mittelalter die andere auf das Wesen der Kirche gehende Auffassung völlig fremd geblieben. Es ist für eine gerechte Würdigung des religiösen Lebens im Mittelalter von grosser Bedeutung sich die Tatsache präsent zu erhalten, dass der Gedanke an die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen zu allen Zeiten des Mittelalters ausgesprochen worden<sup>4)</sup>, ja nie in Abrede gestellt worden ist. Es scheint sich diese Definition der Kirche bis in das dreizehnte Jahrhundert sogar als die geläufige erhalten zu haben<sup>5)</sup>. Allein so wenig diese Tatsache in ihrer zeitgeschichtlichen Bedeutung übersehen werden darf, so wenig hat sie auf den historischen Gang unserer Lehre eingewirkt. Denn dass diese Bestimmung mit jener hierarchischen Grundlage des Systems im Widerspruch stehe, dass in Folge dessen überhaupt mit dem als

1) Vgl. zahlreiche Belege bei Langen III, S. 87 ff.

2) *De iurib. eccl. et concil.* bei v. d. Hardt, *Constantiense concilium* (Francof. et Lips. 1700) vol VI, col. 95 sq.

3) Hinsichtlich des römischen Kirchenbegriffes sei auf das treffliche Buch von J. Delitzsch, *das Lehrsyst der röm. Kirche. Teil I, Lehre von der Kirche* (Gotha 1875) verwiesen.

4) Vgl. Reuter, *Gesch der rel. Aufklärung im Mittelalter* (1875. 77) II, S. 22 vgl. S. 313 Anm. 8.

5) Eine reichhaltige Sammlung von Belegen bei Langen, a. a. O. II, S. 107 ff.



unbezweifelte Voraussetzung herrschenden Begriff von der Kirche zu brechen sei, das kam Niemandem in den Sinn.

Es war ja unmöglich, so lange es eine Christenheit gab, dass die Erkenntnis, was es um ihr Wesen sei, völlig schwand. Wie der „Kaisertraum“ <sup>1)</sup> durch das ganze Mittelalter zieht, so klingt der tiefere Begriff von der Kirche immer wieder durch. Ueberall dort, wo das christliche Leben in seiner Abfolge und „Nachfolge“ Jesu betrachtet ward, musste die Erkenntnis vom Wesen der Kirche, die Paulus ausgesprochen hatte, wieder lebendig werden. Nur das Bewusstsein davon vermisst man, dass mit dieser Erkenntnis dem herrschenden System bereits der Stab gebrochen war. Und so liefen die eigenen besseren Aufstellungen immer wieder in die Gedanken jenes Systems aus. Einige Beispiele mögen das belegen.

Die erste ausdrückliche Behandlung des Kirchenbegriffes finden wir bei Hugo von St. Victor († 1141). In seinem Werk *de sacramentis christianae fidei* trifft man lib. II, pars 2 einen Abschnitt: *de unitate ecclesiae* <sup>2)</sup>. Im zweiten Kapitel wird die Frage *quid sit ecclesia?* mit den Worten beantwortet *multitudo fidelium, universitas christianorum*. Die Kirche ist die *universitas fidelium*, der Leib Christi. So werde sie aber genannt wegen des Geistes Christi, den sie empfangen hat und dessen Teilnehmung am Menschen bezeichnet wird, wenn man ihn nach Christo Christ nennt <sup>3)</sup>. Ich sehe nicht, dass diese Sätze mehr besagten, als dass die Kirche die Menge der Christen darstellt. Zugleich zeigt sich hier an der eigentümlichen Vertauschung der *fideles* und der *christiani*, wie in dem Gedanken, dass durch die Bezeichnung Christ die Einwohnung des Geistes Christi in uns zum Ausdruck komme, dass man sich davor wird hüten müssen den mittelalterlichen Begriff der *multitudo fidelium* ohne Weiteres in evangelischem Sinn zu fassen, wie es denn geschieht. Er bezeichnet nichts anders als die *universitas christianorum*. So liegt in diesen Sätzen nichts, was „über die gemeine Ansicht hinaus zur wahren christlichen Idee der Kirche“ führte <sup>4)</sup>. Das zeigen die folgenden Ausführungen deutlich. Die

---

1) G. v. Zetzschwitz, *der Kaisertraum des Mittelalters in seinen rel. Motiven* (Lpz. 1877).

2) Migne, *Patr. lat.* tom. 177, col. 415 seqq.

3) col. 416: . . . *corpus Christi vocatur propter spiritum Christi quem accepit, cujus participatio in homine designatur, quando a Christo Christianus appellatur.*

4) Gegen Liebner, *Hugo v. St. Victor* (Lpz. 1832) S. 446.



Laien als die linke Seite des Körpers Christi werden den Klerikern als der rechten untergeordnet<sup>1)</sup>. Die kirchliche Gewalt wird mit der Staatsgewalt, der Papst mit dem Kaiser in echt katholischer Weise in Parallele gesetzt<sup>2)</sup>.

Besonders wird betreffs jener tieferen Auffassung der Kirche auf die Anschauung des heiligen Bernhard († 1153) verwiesen. Christus der Bräutigam, die Kirche die Braut, dieser uralte Gedanke tritt trotz der hier neu aufkommenden Deutung der Braut als der frommen Einzelseele<sup>3)</sup>, in seinen berühmten Reden über das Hohelied immer wieder auf. Wir sind die Braut<sup>4)</sup>, von einer *ecclesia electorum* und *sanctorum* redet er, die *congregatio justorum* ist sie, auf der Gegenseitigkeit der Liebe zwischen Christo und der Gemeinde beruht sie<sup>5)</sup> innerlich ist ihre Schönheit<sup>6)</sup>. Diese Gedanken klingen durchaus evangelisch und die Energie der religiösen Intuition, die sich dabei kundgibt, ist zu bewundern. Dieselbe hat sich aber nicht als stark genug erwiesen um bis an die Wurzeln des traditionellen Begriffes zu dringen. An einer Stelle z. B., wo Bernhard ausführt, dass die Kirche der Erwählten immerdar bei Gott gewesen sei, werden jene Erwählten, die an dem tiefen Busen der Ewigkeit, in dem Schoß der seligen Prädestination verborgen gewesen seien, schliesslich der sichtbaren *mater catholica* gleichgesetzt<sup>7)</sup>. Das von Ewigkeit her seiende Urbild der Kirche ist also ohne Einschränkung verwirklicht in der katholischen Kirche. Damit ist aber ausgesprochen, dass die Kirche ihrem Wesen nach, in ihrer diesseitigen Erscheinungsform adäquat verwirklicht wird. Nun verwundert uns jene für ein evangelisches Bewusstsein unerträgliche Schilderung des Ideals der Kirche, die Bernhard entwirft<sup>8)</sup>, nicht mehr. Und dazu gibt auch die scharfe Polemik, die er gegen die an der *sponsa* frevelnden Prälaten richtet<sup>9)</sup>, kein Widerspiel ab. Es soll die Tiefe der

1) Ib. c. 3.

2) Ib. c. 4.

3) Vgl. Ritschl, *Gesch. des Pietismus* I, S. 46.

4) In *Cantica* serm. 68, 1 (Opp Venet. 1765, vol. IV, pag. 344 a).

5) Ib. §. 2. 3: *Et quid sponsa nisi congregatio justorum? Quid ipsa nisi generatio quaerentium faciem sponsi? Non enim ille intendit huic et non ista illi . . . . . ego illi, ille mihi . . . . . haec est ecclesia.*

6) Serm. 14 (pag. 260 b). 25 (278).

7) Serm. 78, §. 3—5 (pag. 360 a).

8) Serm. 46, §. 4 (p. 310 b): *Notandum vero pulchre omnem ecclesiae statum brevi uno versiculo comprehensum, auctoritatem scil. praelatorum, cleri decus, populi disciplinam, monachorum quietem. In horum prorsus, quum recte sunt omnia, sancta mater ecclesia consideratione laetatur.*

9) Serm. 77 (p. 358).



Gedanken Bernhards nicht verkannt werden, aber von einem evangelischen Kirchenbegriff bei ihm zu reden, bleibt nichtsdestoweniger verkehrt.

Es ist überhaupt nicht an dem, als ob eine Berufung auf die innere unsichtbare Seite der Kirche bei mittelalterlichen Autoren genüge um der mittelalterlichen Dogmatik die Anschauung vindiciren zu dürfen, welche die Protestanten mit der Formel der unsichtbaren Kirche sich haben sichern wollen <sup>1)</sup>. Derartige Züge finden sich fast bei allen Scholastikern und mussten sich finden, solange ihrer Dogmatik der Charakter der Christlichkeit erhalten blieb.

Es wurde bereits angedeutet, dass man keine Lehre von der Kirche in jenen Systemen findet. So steht es schon bei Petrus Lombardus <sup>2)</sup>. Nur in Alexander von Hales vier gewaltige Folianten füllenden *Summa theologiae universae* liest man pars IV, quaest. 4, membr. 1—3 einige Seiten über das Thema: *de initio et fine ecclesiae*. Indem er die Kirche bis auf Abel hinaufführt, schliesst er sich mit Bewusstsein der Augustinischen Distinktion einer *civitas bonorum* und *malorum* an, dieselbe den mittelalterlichen Tendenzen gemäss interpretirend.

Gewöhnlich aber bringen die Kirchenlehrer die Bemerkungen über die christliche Gemeinde in der Lehre von Christo und der Versöhnung unter. Auch bei Thomas von Aquin ringen sich dann bisweilen Gedanken hervor, die schlecht zu den Voraussetzungen seiner Lehre stimmen. Die Gliedschaft am Leibe Christi ist bei ihm nicht für alle Christen die gleiche. Nicht aller Gläubigen Haupt ist Christus in vollem Sinn <sup>3)</sup>. Aber dieser Gegensatz tritt später ganz zurück gegen den anderen, dass nur die Gläubigen d. h. alle Christen wirklich Kirche sind, während die Ungläubigen d. h. die Nichtchristen nur *potentia* zur ihr gehören.

Hiemit mag diese Übersicht abgeschlossen werden. Sie ergibt nichts unserem direkten Zweck Dienliches. Wir sehen, dass es in der mittelalterlichen Dogmatik zwar an tieferen Motiven zur Prägung des Kirchenbegriffes nicht fehlte, dass aber dieselben der zunächst zwar nicht formulirten, aber doch allbeherrschenden

1) Gegen J. Schwane, *Dogmengesch. der mittleren Zeit* (Freib. i. Br. 1882) S. 497.      2) *Sententiarum libri quatuor* Migne, Bd. 192.

3) *Summa theol.* pars. III, quaest. VIII, art. III (Parmae 1852 ff., Bd. XI, S. 164): *Infideles autem nullo modo sunt membra ecclesiae, quae est corpus Christi . . . . . sed multi sunt etiam fideles, in quibus invenitur macula aut ruga peccati. Ergo nec etiam omnium fidelium Christus est caput.*



Idee der sichtbaren römischen Heilsanstalt erlagen. Unsere Alten hatten darum schwerlich Recht aus vereinzelt Äusserungen katholischer Lehrer den Consensus derselben mit ihrer eigenen Theorie der unsichtbaren Kirche abzuleiten <sup>1)</sup>).

### §. 9. Nicht orthodoxe Lehrer, Häretiker.

Die Nachwirkungen des augustinischen Gedankens von der Kirche als der Gemeinde der Heiligen bewärten sich nicht als stark genug um die andere Gedankenreihe von der Kirche als dem hierarchisch regierten Gottesstaat zu durchbrechen. Aber auch die Bestrebungen solcher Männer und Kreise, die dem orthodoxen Kirchentum ferner standen, haben nicht vermocht den Bann der katholischen Kirchenidee aufzuheben. Solche Opposition geht aus von den Häretikern. Aber indem sie der römischen Kirche und ihrem Tun jede Heilsbedeutung absprachen und eine solche lediglich auf den engen Kreis ihrer eigenen Gemeinschaft übertrugen, verfielen sie, ähnlich wie einst die Donatisten, in den gleichen Irrtum wie der bekämpfte Gegner. Auch ihnen war ein Gemeinwesen in seiner spezifisch menschlich concreten Ausgestaltung, alleinige Stätte des Heils. Und dem gegenüber hatte dann freilich der Katholik das Recht auf das Alter und den Umfang der *ecclesia catholica* als genügendes Moment der Widerlegung zu verweisen.

Denker des späteren Mittelalters, die sog. Vorreformatoren sind hier gemeint, haben wol angesichts der Verderbnis der officiellen Kirche dieselbe als Gemeinde des Antichrists bezeichnet. Sie zogen sich zurück auf ein Gedankending, den Bund der warhaft frommen Seelen oder aber die Anzal der Prädestinirten. Dieses sei die ware Kirche. Allein die römische Kirche war eine historische Macht und in ihr war faktisch das Heil Gottes vorhanden. Das verkannten jene Idealisten. Ihre Spekulationen konnten das römische System nicht erschüttern. Das war erst dann möglich, als ein neuer Begriff von der Kirche aufgestellt wurde, der alles was die römische Kirche an Heilsgrundlagen besessen hatte, in sich befasste und wiederum deshalb alles, was dort Menschenwerk und Zusatz war, principiell ausschliessen konnte. Was es um das gottmenschliche Wesen der Kirche sei, hat die Reformation gezeigt, aber sie hat auch theoretisch wie praktisch erwiesen, dass dieses Wesens jeweilige historische Er-

---

1) Vgl. z. B. J. Gerhard, *Confessio cathol.* (Francof. ad M. 1679) p. 718.



scheinung etwas dem Wechsel der Zeiten und Sitten Unterworfenen sei. Nun erst, einem Begriff gegenüber, der das, was auch dem frommen Katholiken wesentliches Heilmittel war, sich prinzipiell sicherte, war die katholische Kirche genötigt einen eigenen Begriff von der Kirche aufzustellen. Die ältere katholische Dogmatik hatte, wie wir sahen, keine Lehre von der Kirche. Eck's Loci aber beginnen mit derselben. Das Dogma von der Kirche ist das beherrschende in dem Entwicklungsgang der vortridentinischen Theologie<sup>1)</sup>. Nun ward Schritt für Schritt die katholische Theologie zu der bewussten Identificirung des Wesens und der Erscheinung der Kirche, zu der Dogmatisirung von schlecht Menschlichem, wie sie ihre consequente Ausprägung durch das Vaticanum in unseren Tagen gefunden hat, getrieben. Die dogmatischen Wurzeln dieser Differenz, welche die Reformation wie von der katholischen so der vorreformatorischen Ekklesiologie scheidet, bloss zu legen, ist hier der Ort nicht. Es erübrigt nunmehr das oben Behauptete durch einige Beispiele zu erhärten.

Obschon die römische Kirche vor der Reformation kein Dogma *de ecclesia* besass, so hat sie doch mit bewunderungswerthem Instinkt sowol jeden direkten als jeden sich als Consequenz ergebenden Widerspruch gegen ihre Grundlage herausgehört.

Der Eifer, mit dem gegen den Prädestinarianismus eines Gottschalk eingeschritten wurde, dürfte sich nicht zum Letzten daraus erklären, dass man die Consequenzen desselben für die Lehre von den Sakramenten wie von der Kirche erkannte und scharf hervorhob<sup>2)</sup>.

Ebenso sind eschatologisch schwärmerische Theoreme von einer erst zukünftigen waren Kirche des Geistes, in der das die alt- und neutestamentliche Offenbarung überbietende Evangelium aeternum

1) Vgl. die Darstellung von Lämmer, die vortridentinisch katholische Theologie (Berl. 1858) S. 73—98.

2) Vgl. den interessanten Brief des Bischofs Amolo von Lyon an Gottschalk, wo als des letzteren Theorie hingestellt wird, dass Reprobirte niemals wirklich an der Sakramentsgabe Theil haben oder zur Kirche gehören könnten, in der Bibliotheca maxima, tom. XIV, pag. 333, col. 2 und bes. p. 334, col. 1: *Sed in illa regula intelligendarum scripturarum de corpore Christi vero et simulato, unde tu hunc errorem velut confirmare niteris, veraciter nosse debes simulationem denotari vitae et morum, non quod absit, divinorum mysteriorum et sacramentorum; und weiter . . . ut illos, qui ex numero fidelium pereunt, . . . , fafirmet, Christo et ecclesiae non incorporatos, s. auch v. Norden, Hinkmar von Rheims (Bonn 1863) S. 63 und bes. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters (Wien 1873 f.) I, S. 225. 229. 230. 237 ff.*



herrschen würde, wie sie von Joachim von Floris und seinen Anhängern vorgetragen wurden <sup>1)</sup>, von den Zeitgenossen in ihren Konsequenzen für unser Dogma durchschaut und daher abgewiesen worden <sup>2)</sup>).

Es liegt ausserhalb des Kreises unserer Aufgabe vereinzelter Äusserungen, die auf den Gang unseres Dogmas von keinem geschichtlichen Einfluss gewesen sind, nachzugehen. Bedeutsam wäre da besonders jene Stelle, wo Claudius von Turin scharf zwischen einem doppelten Begriff der Kirche unterscheidet <sup>3)</sup>. Auch bei Berengar von Tours ist Ähnliches zu lesen <sup>4)</sup>. Es liegt auch hier nur ein Rückgang auf augustinische Gedanken vor.

Wir werfen, ehe wir der sog. Vorreformatoren gedenken, einen Blick auf die Formulirungen, welche die Ketzer ihrem Begriff von der Kirche gegeben haben.

Da bestätigt es sich, dass sie sich immer wieder auf der Linie des donatistischen Widerspruchs gegen die Kirche bewegen.

So wird den Katharern vorgeworfen, sie verachteten die römische Kirche mit all ihren Ordnungen und Wirkungen, weil nach ihrer Ansicht nur bei ihnen es Rettung gebe <sup>5)</sup>. Der Widerspruch derselben gegen die Sakramente der römischen Kirche wie deren Ersetzung sind bekannt. Wie Augustin den donatistischen Kirchenbegriff immer wieder mit der Nichtachtung der Taufe in Verbindung bringt, sind auch die katholischen Polemiker jener Zeit sich dieses Zusammenhanges wol bewusst gewesen <sup>6)</sup>. Scharfer Widerspruch gegen die äussere

1) Vgl. in dem Introductorius (bei Chr. U. Hahn, Gesch. der Ketzer im Mittelalter, Stuttg. 1845—50, Bd. III, S. 167): *Quod ecclesia nondum peperit neque pariet filios ante finem regni temporalis . . . . . et per hoc datur intelligi ibidem, quod religio christiana, quae jam multos peperit vocatos ad fidem Christi, non est ecclesia.*

2) Belege bei Reuter, Gesch. d. Aufkl. II, S. 367, vgl. S. 204 f.

3) Bibl. max. XIV, p. 142 col. 2. . . . . *dupliciter ecclesiam posse dici, et eam, quae non habeat maculam aut rugam et vere corpus Christi sit, et eam, quae in Christi nomine absque plenis perfectisque virtutibus congregetur.*

4) Vgl. Neander K. Gesch. VI, S. 322. 335.

5) Reinerus, c. Waldens. c. 6 (in Bibl. max. XXV, p. 272 col. 1.): *Ecclesiam Romanam dicunt meretricem. Unde Domino Papae et omnibus episcopis, sacerdotibus et clericis catholicis contradicunt dicentes se ecclesiam Dei et illos mundi seductores. cf. ibid. pag. 267 col. 2 . . . . . quod nemo possit salvus fieri nisi per eos.*

6) Reinerus l. c. pag. 257, 2: *De baptismo enim dicunt, quod nihil valeat nisi quantum valeant merita baptizantis. Parvulis vero non prodest nisi fuerint perfecti in secta illa. Item docent, quod Judaeus possit servari in secta sua sine baptismo.*



Kirche mit ihren Bräuchen und Sakramenten wird uns auch von den Albigenfern<sup>1)</sup>, den Petrobrusianern<sup>2)</sup>, den Anhängern des Niederländers Tanchelm<sup>3)</sup>, den Brüdern des vollen Geistes, die mit den Tertiariern vereint auf die Herstellung einer neuen *ecclesia spiritualis* warteten<sup>4)</sup>, u. A. berichtet. Überall aber greift der Widerspruch hier über seine berechtigten Schranken hinaus, verwirft mit dem römischen Kirchentum auch die Sakramente und setzt das eigene Gemeinwesen schliesslich als allein Heil vermittelnd ein.

Es sind ganz dieselben Gedanken, die später im Reformationszeitalter an den Wiedertäufern Vertreter fanden<sup>5)</sup>. Die Schärfe des Widerspruchs Luthers wie Melanchthons wider diese Kirche des Geistes, die im Fleische zu Grunde gieng, stellt den Abstand, welcher den lutherischen Kirchenbegriff von dem gekennzeichneten scheidet, fest.

#### §. 10. Die Vorreformatoren: Johann von Wesel, Joh. Wessel.

Gedanken Augustins sind es, die wir auch bei diesen Männern gegen den Druck des katholischen Systems sich richten sehen. Aber ihr Kirchenbegriff bleibt ein schwankender, der inneren Begründung entbehrender, weil ihnen die positiven Voraussetzungen zu einer Neugestaltung desselben abgehen.

Johann von Wesel will die *ecclesia universalis* unterscheiden sehen von der *ecclesia Christi*. Von letzterer allein könne gesagt werden, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen würden<sup>6)</sup>, wie ein Teil sei sie in der *ecclesia universalis* vorhanden<sup>7)</sup>. Das klingt wirklich nach Gedanken der Augustana. Doch darf nicht übersehen werden<sup>8)</sup>, dass die vorliegende Unterscheidung zu keinem einheitlichen Kirchenbegriff führt. Einmal ist die Einheit der Kirche durch die Ausbreitung des gleichen

1) Vgl. Belege bei Hahn, a. a. O., I, S. 159.

2) Bibl. max. XXII, pag. 1048, col. 2: . . . . quod nomen ecclesiae non structuram parietum sed congregationem fidelium signaret, vgl. Hahn a. a. O. I, S. 414 ff.

3) Belege bei Hahn I. S. 461.

4) Vgl. Hahn, a. a. O. II, S. 450—454.

5) Vgl. z. B. die Darstellung bei Zwingli WW. III, S. 357 f.

6) Joh. de Vesalia disputat. adv. indulgentias c. 53 in Walch monumenta medii aevi (Gott. 1757) vol. II, fasc. I, pag. 113 seqq) „ . . . in ecclesia universali continetur eccl. Christi fundata super petram . . . . et haec ecclesia Christi est sancta et immaculata sine ruga et macula.“

7) Ibid. . . . propter illam Christi ecclesiam, quae est pars ecclesiae universalis . . .

8) Gegen H. Schmid, PRE<sup>1</sup> Bd. XVII, S. 728.

Seeberg, Begriff der Kirche. I.



Glaubens und dann wieder durch persönliche Heiligkeit <sup>1)</sup> bedingt. Die Gläubigen d. h. die „Gesammtheit aller Getauften <sup>2)</sup>“ und die Heiligen stehen neben einander. Das begriffliche Band, das sie einen sollte, fehlt. Dort ist die Einheit durch ein äusseres Sein, hier durch ein von demselben unabhängiges ethisches Tun hergestellt.

Nicht anders kommt die Sache bei Johann Wessel zu stehen. Durch die ganze Reihe interessanter Aufsätze, die uns in der Farrago vorliegen, zieht sich die schärfste Polemik gegen Papst und Hierarchie. Dieselbe wird durchaus unter die Kritik der Gläubigen und Weisen gestellt <sup>3)</sup>. Ja, wir begegnen sogar dem sehr auffälligen Gedanken, dass, da die kirchliche Gewalt nur auf einem freien Vertrage beruhe, die christliche Gemeinschaft sich selbst ihre Vorsteher wählen und sie eventuell auch solle absetzen können <sup>4)</sup>. Im Gegensatz zu diesem äusseren Gemeinwesen steht die *communio sanctorum*, zusammengehalten durch den gleichen Glauben, die nämliche Hoffnung und Liebe <sup>5)</sup>. Hier sind die warhaft Weisen zu finden. Auf dieser innerlichen Vereinigung der Glieder und nicht etwa auf der Einheit der Hierarchie und der Concilien beruht die Einheit der Kirche <sup>6)</sup>. Gott allein bewirkt die Zugehörigkeit zu ihr, auch ein Papst vermag daher nicht durch Exkommunikation von ihr zu trennen <sup>7)</sup>. Nicht die

1) c. 52: Videtur itaque quod eccl. catholica sive universalis sit multitudo omnium habentium fidem Jesu, quod sit Deus et homo. Et vocatur universalis, quia in omnem terram et in fines orbis terrae venit praedicatio Christi, aber andererseits quum dicitur ecclesia sanctorum, unitas sanctitatis facit ecclesiam unam.

2) Vgl. das Citat aus Wesel's Paradoxa bei Ullmann, Reformatoren vor der Reformation (Hmbg. 1841 f) Bd. I, S. 330 s. auch oben S. 59.

3) Farrago rerum theologic. uberrima (mit einem Vorwort Luthers, Basileae 1523) z. B. fol 32. 33 a. 34 b. 35 b. 37 a. 35 a. 39 a. 40 a. 41 a. 43 a.

4) Fol. 33 b: Omnis enim ecclesiae potestas inter medicum et aegrotum est compacta, id est, pacto duorum constans; fol. 41 a: Deberent ergo semper deijci a dignitate, quando indigni essent praesidentia . . . . . Oportet enim parere meliori et hunc debet electio conjectare, a quo quantum electio deficit, pro tanto ei non est obediendum. Derselbe Grundsatz wird übrigens auch auf die weltliche Obrigkeit angewandt. Ähnlich schon Thomas, vgl. Ritschl, a. a. O. S. 77. 5) Fol. 67 b.

6) Fol. 50 ab, cf. 42 a: plus igitur consensu sapientium ecclesia in unitate quam praelatorum regimine continetur.

7) Fol. 69 a: De vera communione sanctorum, a qua nullus excommunicare, nullus participem facere potest, nisi solus Deus, ad quam obligatur omnis homo, quantumlibet excommunicatus. 47 a: Non enim reconciliatus Deo per gratiam sacramentalem et caritatem plus ei reconciliatur



Kirche mit ihren Sakramenten nimmt in diese Gemeinschaft auf, sondern das geschieht durch ein Binden und Lösen, das lediglich den Heiligen zusteht, sowie durch die Eingliederung in ihre Liebesgemeinschaft<sup>1)</sup>. Das Mass der Liebe bestimmt daher die Intensität der Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft<sup>2)</sup>. Ja an der zuletzt angezogenen Stelle wird ihr eine Ausdehnung zugeschrieben, nach der es scheinen könnte, dass sie nicht nur die ungerecht Exkommunicirten, sondern überhaupt alle vernünftigen Menschen, die sich selbst Gesetz sind, umfasse<sup>3)</sup>. Ganz wie bei Augustin wird diese Teilname als eine innerliche der äusseren Verbindung mit der Kirche entgegengestellt, nur diese, nicht jene kann durch die Exkommunikation aufgehoben werden<sup>4)</sup>, nur diese und nicht jene kann durch das Handeln der Kirche hergestellt werden<sup>5)</sup>. So werden auch hier die sichtbaren Gnadenmittel der Kirche um ihren Wert gebracht<sup>6)</sup>, damit wird aber wieder jene Spaltung des Kirchenbegriffes in eine äusserlich verfasste Kirche und in eine unsicht-

arbitrio aut aestimatione papae, vel excommunicatione papae magis alienatur a Deo cf. 69 b.

1) Fol. 48 b: Nec sunt ulla sacramenta divinitus ad hoc data quibus solis efficaciter impius convertatur, sed bene quibus conversus adjuvetur. Unde secundum ordinem diligendo primo unitur Deo, quia deinde filiis Dei frater efficitur et eorum communitati restituitur. Unde in hac solutione aequaliter per omnes filios Dei in fraternitatem accipitur. cf fol. 44 b: Et solvere et ligare dicit similitudine caritatis in consortium recipere vel dissimilitudine a consortio excludere. Et quia sic in consortium similitudinis recipere, pietatis magis est quam auctoritatis, quisque sanctorum nullo sexu vel conditione prohibetur ligare et solvere.

2) Fol. 69 b: In hac filiorum Dei communione participantior est qui caritate paterna in Deum et per hoc fraterna major.

3) Omnes homines a principio inspiratae animae rationalis usque in mortem viatores sunt, et communicant omnes una communi facultate lucis lucentis in tenebris. Sed quia viatorum quidam odiunt lucem . . . . . obturant aures suas ne audiant verba legis, depravant vias suas ne faciant legem. Ideo est alia germanior communicatio viatorum ambulantium in viis domini audientium quid in eis loquatur divina sapientia . . . . . et qui legem non habentes naturaliter ea quae legis Dei sunt, faciant, ipsi sibi lex sunt, ostendentes opus legis scriptum in cordibus suis. Hi omnes potestatem habent filii Dei fieri et esse. Unde horum communio fraterna germanitas est in Deo.

4) Fol. 51 a: Excommunicationes sunt segregationes a corporali conjunctu et communione. Nam a spirituali participatione timentium et amantium Deum, nullus rejicere potest nisi solus Deus. 5) Fol. 58 a.

6) Vgl. die ganz an Zwingli erinnernde Sakramentslehre fol. 27 b und dazu Ullmann a. a. O. II, S. 561 ff.



bare Gemeinde der Frommen eingeführt. Und mag dieser Zwiespalt durch Anwendung des Gleichnisses vom Weizen und Unkraut<sup>1)</sup> auch verdeckt werden, es bleibt bei dem Unterschiede zweier einander disparater Gemeinschaften. Jener wird man durch die Gnadenmittel, dieser durch die Gemeinschaft frommen Lebens mit den frommen und weisen Christen teilhaft. Die historische Kirche wird mit Bewusstsein zurückgestellt. Das kennzeichnet trotz sonstiger Übereinstimmung den Gegensatz zu Augustin. Mit Recht hat man den Unterschied des Kirchenbegriffes Wessel's von dem reformatorischen in der Gleichgiltigkeit gegen die Sakramente wurzeln lassen<sup>2)</sup>.

Damit sind wir bis an die Schwelle des Reformationszeitalters geführt. Der augustinische Gedanke, dass die Kirche wesentlich die Gemeinde der Heiligen sei, ist wieder aufgelebt, nicht one dass die Mängel desselben hier schärfer und klarer hervortreten. Aber auch die andere augustinische Idee, dass die Menschheit Gottes nur aus den Prädestinirten bestehe, ist, wie einst Gottschalk es versucht zu haben scheint, in jenen Tagen auf den Begriff der Kirche angewandt worden.

Den Gedanken Wiclif's und Hus', der beiden einflussreichsten unter den Vorreformatoren, haben wir uns nunmehr zu widmen.

### §. 11. Wiclif und Hus.

Augustins Interesse an der Lehre von der prädestinationischen Gnade ist wesentlich anthropologisch motivirt. Dass der Mensch von sich aus schlechterdings nichts wirken könne, was ihn des Heiles würdig mache, wollte er durch jene Theorie sichern. Darum konnte dieselbe auch auf dem einen oder andern Punkt seines Systems, wie etwa bei der Lehre von der Kirche zurücktreten. Wiclif hat zwar seine Lehre von der Prädestination in bewusstem Anschluss an Augustin entworfen<sup>3)</sup>, aber dennoch ist ihre Stelle in seinem System eine andere. Gott und seine absolute Kausalitätsstellung zur Welt<sup>4)</sup>, das dominium divinum<sup>5)</sup>, das sind die Gedanken, die den beherrschenden Mittelpunkt in dem Gedankenkreise des genialen Britten bilden. So steht auch sein Begriff von der Kirche vollkommen unter dem Einfluss jener Idee.

1) Fol. 100 b.

2) H. Schmid, PRE<sup>1</sup> XVII, S. 754.

3) Vgl. Näheres bei Lechler, Joh. v. Wiclif und die Vorgesch. der Reformat. (Lpz. 1873) Bd. I, S. 553.

4) Lechler a. a. O. I, S. 547.

5) Lechler I, 498 ff. 501. 502. 547.



Alle diejenigen, welche gerettet werden sollen, sind die Kirche <sup>1)</sup> und nur diese, d. h. die Prädestinirten sind Glieder der Kirche <sup>2)</sup>. Nicht nur gegenwärtig Lebende, sondern auch der Vergangenheit (und seien es als kleine Kinder Gestorbene <sup>3)</sup> und der Zukunft Angehörige <sup>4)</sup>, nicht bloss die Gläubigen und Frommen, sondern auch die Häretiker und Gottlosen <sup>5)</sup>, sie alle bilden — wenn sie eben prädestinirt sind — die eine Kirche. So ist ein Judas nie, ob er schon zeitweilig in der Gnade gestanden haben mag, Glied der Kirche gewesen, während Paulus, auch damals als er sie verfolgte, allezeit zu ihr gehörte <sup>6)</sup>. Ja über die Grenzen der Menschenwelt hinaus, soweit als der Machtwille Gottes sich erstreckt, reicht diese Kirche. Auch die guten Engel gehören zu ihr <sup>7)</sup>. Und so wenig ist ihr Begriff an die Menschheit gebunden, dass es vielmehr scheint, dass die Prädestinirten unter den Menschen, die durch den Fall in der Engelwelt entstandene Lücke ausfüllen sollen <sup>8)</sup>. Die Himmel und Erde umspannende Vorausbestimmung des göttlichen

1) On eight things by which simple man are destrayed, s. bei Vaughan the life and opinions of John de Wycliffe (London 1831) vol. II, pag. 279: „all who shall be saved in the bliss of heaven, are members of holy church and no moren.“

2) Supplem. trialogi c. 2 (ed. Lechler, Oxonii 1869, pag. 415): Quod nullum est membrum sanctae matris ecclesiae nisi persona praedestinata.

3) De contrarietate duorum dominor. c. 6, Buddensieg, Joh. Wiclifs lat. Streitschriften (Lpz. 1883) pag. 707.

4) Hierauf beruht die so häufige Einteilung in ecclesia militans, dormiens, triumphans. s. z. B. Trial. I. IV, c. 22 (ed. Lechler, p. 325): Militans est corpus praedestinatorum, dum hic viat ad patriam, ecclesia dormiens est praedestinati in purgatorio patientes et ecclesia triumphans est beati in patria quiescentes.

5) De eccl. c. 17: . . . . sumitur ecclesia pro convocatione praedestinatorum sive sint in gratia secundum praesentem justitiam sive non. Vgl. die folgende Anmerkung. Meine Kenntniss der eben citirten Schrift verdanke ich den reichen Auszügen aus ihr, die Loserth aus dem Cod. Pal. Vind. 3929 in seinem Buch Hus und Wiclif, Prag u. Lpz. 1884, gegeben hat. Dasselbst S. 182 cf. Trial. III, 6 (p. 150).

6) De fide cath. (citirt aus einem Prager Cod. bei Loserth, S. 234 f): . . . sicut Paulus fuit simul blasphemus et de sancta ecclesia et cum hoc fidelis atque in gratia, sic Scarioth fuit simul in gratia secundum praesentem justitiam et nunquam de sancta matre ecclesia.

7) Trial. IV, 22 (p. 325): Nec est inconveniens sed consonum, quod beati angeli sunt pars ecclesiae Cf. de Chr. et suo advers. Antichr. c. 3. 4 (Buddensieg, Streitschriften, S. 658. 662).

8) Trial. III, c. 28 (p. 229) und vgl. de nov. praevaric. mand. c. 3 (Buddensieg, p. 123).



Willens <sup>1)</sup> und andererseits die Liebe <sup>2)</sup>, welche die Glieder des mystischen Leibes der Prädestination durch alle Zeiten und Räume hin aneinanderfesselt, das sind die Klammern, durch welche die Menge der Prädestinirten zur Einheit einer Kirche zusammengehalten werden soll.

Fragt man nun, wer prädestinirt sei, so gibt es darauf keine direkte Antwort. Nur Gott ist es bekannt, und nicht einmal von sich selber vermag Jemand auszusagen, ob er prädestinirt sei <sup>3)</sup>. Im Leben aber muss man annehmen, dass alle die rechtschaffen leben, mit uns unter die Erwählten gehören <sup>4)</sup>. Auf dieses Argument wird viel Gewicht gelegt und Prälaten und Mönche werden auf dasselbe hin als nicht zu der wahren Kirche gehörend angesehen <sup>5)</sup>. Man sieht, wie die spekulative Tendenz zu Gunsten gewisser praktischer Voraussetzungen hintangesetzt wird: Die Summe der Prädestinirten ist die Kirche, Niemand weiss um das Prädestinirtsein eines Menschen, in der Praxis aber hält man die tugendhaft Lebenden für prädestinirt und für die rechte Kirche.

Wiclif hat aber nicht überschen, dass der Begriff Kirche auch in anderem als dem von ihm proponirten Sinn im Gebrauch steht. Eine dreifache Verwendung desselben unterscheidet er. Einmal ist Kirche die Versammlung derer, die bloss eine gegenwärtige Gerechtigkeit haben, sie gehören nicht zu der einen katholischen Kirche <sup>6)</sup>. Zum andern bezeichne man sowol die praedestinati

---

1) De eccl. c. 1 (Loserth S. 165) . . . . sic eo ipso eccl. universalis vel catholica continet in se omnes praedestinos, non est possibile, quod sit nisi una universalis ecclesia. Cf. de Christo et de Antichr. c. 4 (Buddensieg, p. 662): sed verius est praedestinatio, secundum quam [in] Deo ecclesia est unita.

2) Ibid. (Loserth S. 163): haec (i. e. eccl. in caelis) in sanctis angelis beata persistit et suae parti peregrinanti, sicut oportet, opitulatur, quia utraque una erit consortio aeternitatis et nunc est una vinculo caritatis.

3) De eccl. c. 3 (Loserth S. 175): . . . nimis magna foret praesumptio quenquam sine formidine vel revelatione asserere, quod sit membrum illius ecclesiae vgl. Lechler a. a. O. I, S. 552.

4) Trialog. IV, 22 (Lechler p. 325): reputare tamen debemus recte nobiscum viventes esse filios sanctae matris ecclesiae, et contrarie viventes esse filios synagogae Satanae.

5) Vgl. z. B. suppl. trial. c. 4 (Lechler p. 423 ff.), c. 7 (p. 439 ff.), c. 8 (p. 447): Si igitur istae duae extremitates ecclesiae malignantium, papa et fratres, fuerint emendatae, tunc foret facilius medios errores corrigere.

6) De eccl. c. 17 (Loserth S. 181): Aliqua enim est convocatio fidelium secundum quid vel ad tempus vel unde secundum praesentem justitiam et taliter sunt praesciti de ecclesia pro tempore, quo sunt in gratia. Illa autem ecclesia non est corpus Christi nec ecclesia sancta catholica pars ejus.



wie die *praesciti* als Kirche <sup>1)</sup>. Und endlich ist Kirche die Versammlung der Prädestinirten, stehen sie nun in der Gegenwart im Glauben oder nicht. Und in diesem, aber nur in diesem letzten Sinn ist die Kirche *articulus fidei* <sup>2)</sup>. Man sieht, dass bei dieser Einteilung wesentlich nur Prädestinirte die Kirche bilden. Daher hat man behauptet, dass Diejenigen, welche nicht selig werden, nach Wiclif überhaupt nicht Kirche sind <sup>3)</sup>, während andererseits die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche <sup>4)</sup> oder der augustinische Begriff des *corpus verum et simulatum* <sup>5)</sup> bei ihm gefunden worden ist. Diese Streitfrage scheint uns durch die vorhergehenden Bemerkungen erledigt zu sein. So oft Wiclif auf das, was die Kirche ihrem Wesen nach ist, reflektirt, so deckt sie sich mit der Summe der Prädestinirten. In diesem Sinne hat nie ein *praescitus* zur Kirche gehört <sup>6)</sup>. Andererseits aber gibt unser Schriftsteller auch einer praktischen Auffassung Raum. Dann sieht er sich genötigt ein Sein in *ecclesia* von jenem Sein *de ecclesia* zu unterscheiden, indem er dabei das Bild vom Unkraut und Weizen heranzieht <sup>7)</sup>, oder er stellt die, welche nur dem Namen nach zur Kirche gehören, denen, die faktisch von der Kirche sind, entgegen <sup>8)</sup>, ja er zählt ausdrücklich *praesciti* der *ecclesia militans* bei <sup>9)</sup>.

---

1) Ibid. secundo sumitur eccl. mixtim pro praedestinatiis et praescitis, dum sunt in gratia secundum praesentem justitiam. Et ista ecclesia communicat in parte sed non in toto cum ecclesia sancta Dei. Et ista eccl. vocatur mixtim granum et palea, frumentum et zizania. . .

2) Ibid. (Loserth S. 182): Sed tertio modo sumitur ecclesia pro con-  
vocatione praedestinatorum sive sint in gratia secundum praesentem justitiam sive non. Et isto modo eccl. est articulus fidei, de quo loquitur apostolus Eph. 5.

3) Vgl Todd: three treatises by J. Wyklyffe (Dublin 1851) p. 158 ff.

4) Lewald, die theol. Doktrin des Joh. Wykliffe in Ztschr. f. hist. Theol. 1847, S. 637.

5) Vaughan: l. c. vol. II, p. 280.

6) Vgl. Select works (ed Arnold) I, p. 50: There ben here two manere of chirche, holy chirche or chirche of God, that on no manere may be dampned and the cherche of the fend, that for a time is good, and lastith not; and this was nevere holy chirche ne part ther of.

7) De eccl. (Loserth 170) vgl. Loserth 165,

8) Ibid. (Loserth S. 170): Quidam autem sunt in ecclesia nomine et re ut obedientes catholici, quidam nec re nec nomine ut pagani, quidam nomine tantum ut praesciti hypocritae. Et quidam re, licet videantur nomine esse foris ut praedestinati, quos antichristi satrapae videntur in facie ecclesiae condemnare.

9) In einer Predigt (citirt bei Lechler I, S. 550, Anm.): Et impleverunt (sc. apostoli) ecclesiam militantem de praedestinatiis et praescitis.



Zwischen Wesen und Erscheinung der Kirche hat Wiclif also unterschieden. Es ist eine bedeutungsvolle Erkenntnis, dass er die Kirche wesentlich als Glaubensgegenstand gefasst sehen will, so dass also das, was ihr Wesen ausmacht, nicht anders als im Glauben wird erkannt werden können. Dieser Gedanke ist durch Hus' Vermittelung für die reformatorische Ansicht von der Kirche belangreich geworden. Dass Wiclif aber das in Rede stehende Problem klar gestellt hat, wird schwerlich Jemand behaupten<sup>1)</sup>. Oder was hätten die durch alle Zeiten und Räume hin zerstreuten Prädestinirten gemein mit der Menge Derer, die als Glieder der Kirche geschaut werden? Jene Versammlung der Prädestinirten ist ein blosses Idealding, das ausser Beziehung zu den Realitäten christlichen Glaubens und Lebens steht. Auch hier werden gegenüber dem alles lämenden Prädestinationsgedanken die Gnadenmittel<sup>2)</sup> ihres gottgeordneten Heilswertes beraubt, sie sinken herab zu inhaltsleeren Symbolen. Die selig werden bedürfen ihrer nicht, den Übrigen sind sie nutzlos<sup>3)</sup>.

„Die Flammen, welche am sechsten Juli 1415 mit mächtiger Lohe aus dem Holzstoss zu Constanx hervorschlugen, zeigten der Nachwelt die Gestalt des Hus' in hellerer Beleuchtung als die seines englischen Kollegen. Nur tief im Hintergrunde gewarte man seitdem den Schatten des Mannes, für dessen Lehre Hus den

---

1) Vgl. auch Lechler a. a. O. I, S. 551.

2) Lechler I, S. 639. 641.

3) Es verdient angemerkt zu werden, dass in Buddensieg's neuester Ausgabe Wicl. Schriften sich der Ausdruck *ecclesia visibilis* findet (de Chr. et s. adv. Antichr. c. 3 init. l. c. p. 658). Die Lesung ist durch Hss. verschiedener Sippe bezeugt, nur eine sonst nicht zuverlässige Hs. liest *universalis*, was offenbar Korrektur ist. Trotz dessen glaube ich kaum, dass man sich mit der Lesung *visibilis* wird zufrieden geben können. Wie soll Wiclif dazu kommen die Aussage des Apostels Eph. 1, 22—23, um die es sich handelt, einer als sichtbar bezeichneten Kirche beizulegen, besonders da er gleich darauf von den Engeln als Gliedern derselben redet? Im vorhergehenden c. 2 ist gegen diejenigen polemisiert worden, welche die Kirche in vier *sectae* oder *partes* zerteilen, während sie doch die *unica secta* oder die *individua secta Christi* ist. Wenn nun c. 3 mit dem Widerspruch der Gegner beginnt, so dürfte doch zu lesen sein: *contra hoc, quod dicit apostolus Eph. primo, quod indivisibilis ecclesia est unum corpus . . . .* So erklärt sich auch die gegnerische Einrede, jeder Körper sei doch ein *continuum* u. s. w. Die Ausdrucksweise *ecclesia visibilis* setzt den entsprechenden Gegensatz voraus. So lange derselbe aus nun hoffentlich rasch folgenden Wiclifpublikationen sich nicht wird haben belegen lassen, glaube ich an meiner Conjekture festhalten zu müssen.



Scheiterhaufen bestiegen — Joh. v. Wiclif<sup>1)</sup>.“ Und dennoch ist Hus wie in allen seinen Anschauungen, so besonders in seiner Lehre von der Kirche nicht nur den Ideen nach, sondern, durch Seiten, selbst dem Wortlaut nach in einem Mass von Wiclif abhängig, dass das Urteil, welches der eben citirte Forscher nach sorgfältiger Parallelisirung fällt, gerechtfertigt erscheint, dass nämlich „Husens Traktat von der Kirche ein matter Abklatsch“ der gleichnamigen Wiclif'schen Arbeit und „von seiner ersten bis zur letzten Zeile Eigentum des englischen Reformators“ sei<sup>2)</sup>. Was bei Wiclif in dem grossartigen Zusammenhang einer festen Weltanschauung auftritt, erscheint bei Hus als Resultat unselbständiger Compilation<sup>3)</sup>. So ist auch, wie die Protokolle ausweisen, Hus auf dem Costnitzer Concil lediglich als Anhänger der Lehre Wiclifs verurteilt worden<sup>4)</sup>.

Aber gerade diese Mängel dürften es mit erklären, dass die Reformatoren sich zunächst bequem an Husens nicht so klar ausgesprochenen Begriff von der Kirche halten konnten. Und so ist dieses Verhältnis an seinem Teil ein Beweis für die Tatsache einer sociaethischen Weltbetrachtung, dass nicht die individuelle Tiefe und Schärfe eines Gedankens seinen historischen Wert konstituiert, sondern dass auch Gedanken erst dann in Wirksamkeit treten, wenn ihre „Zeit erfüllet“ ist.

Hus hat seine Ekklesiologie niedergelegt in seinem *Tractatus de ecclesia*.

Die Kirche ist die Gesamtheit aller Prädestinirten, die sich durch alle Zeiten erstreckt<sup>5)</sup> und auch die Engel umfasst<sup>6)</sup>. Der prädestinirende Gotteswille allein begründet die Existenz dieser Menschengruppe. An kein irdisches Mittel ist er gebunden, daher gehören zu der Kirche auch Juden und Heiden, wenn sie

1) Loserth, Hus und Wiclif, S. 156—157.

2) Loserth S. 186.

3) Vgl. schon Lechler a. a. O. II, S. 267. 264 f. 245.

4) Vgl. v. d. Hardt, Constantiense concil. vol. IV, col. 407 sq. 325. 435 al.

5) Joannis Hus et Hieronymi Pragensis hist. et monumenta (Noribergae 1558) de eccl. c. 1. (vol. I, fol. 196 b): Ecclesia autem sancta catholica, i. e. universalis est omnium praedestinatorum universitas, quae est omnes praedestinati praesentes, praeteriti et futuri. Vgl. die bekannte Dreiteilung Wiclifs in eccl. militans, triumphans dormiens, bei Hus c. 2 (fol. 198 a).

6) Ib. fol. 197 a: haec in sanctis angelis beata persistit (wörtlich aus Wiclif, s. Loserth, S. 163).



prädestinirt sind<sup>1)</sup>. Die Einheit dieser Kirche wird vermittelt durch die göttliche Prädestination<sup>2)</sup>, sowie durch den Glauben und den tugendhaften Lebenswandel der Prädestinirten<sup>3)</sup>. Diese also geeinte universitas praedestinatorum ist das corpus mysticum Christi<sup>4)</sup>, sie ist nicht an die zeiträumlich bedingte Verwirklichung der Kirche gebunden, da sie von uralten besteht und von jeher Christus vermöge der ewigen Prädestination der sponsus ecclesiae war<sup>5)</sup>. Diese Einheit der Kirche kommt aber nicht zur Perception, da weder in Betreff der eigenen noch der Prädestination eines Andern Jemand ein sicheres Merkmal hat. Nur so aber, so behauptet auch Hus, könne nach Hebr. 11, 1 die Kirche Glaubensgegenstand sein<sup>6)</sup>, indem man sie sinnlich nicht wahrnehmen könne. Hiemit ist eigentlich der Gedanke von der Unsichtbarkeit der Kirche bereits ausgesprochen, obgleich die betreffende Formel bisher weder für Wiclif noch Hus nachgewiesen worden ist. Eine für Gott in der Idee seiende Realität, zu deren Anung uns zwar menschlicher Glaube und menschliche Tugend bringen, die aber ihrem Wesen nach geglaubt sein will, ist Hus, wie vor ihm Wiclif, die Kirche. Wie dieser, so hat auch Hus sich auf Augustin berufen<sup>7)</sup>. Unsere Darstellung der Lehre Augustins hat gezeigt, inwieweit das berechtigt war.

Was die Ausgleichung dieser Theorie mit der empirisch vorhandenen Kirche anlangt, so ist Hus auch hier getreulich der Ban Wiclifs gefolgt.

Das Sein des Einzelnen im Verhältniß zur Kirche wird unter-

1) c. 5, fol. 201 a: Aliqui sunt in ecclesia secundum praedestinationem tantum ut parvuli christianorum non baptisati et pagani, Judaei, futuri Christiani.

2) c. 2, fol. 198 b: Unitas autem ecclesiae catholicae consistit in unitate praedestinationis, quum singula ejus membra sunt unum praedestinatione et in unitate beatitudinis.

3) Ibid.: In praesenti autem ejus unitas consistit in unitate fidei et virtutum et in unitate caritatis.

4) C. 1. fol. 197 b.

5) C. 2, fol. 198 a: fuit autem in primo instanti mundi Christus sponsus ecclesiae praedestinatione.

6) C. 5, fol. 204 b: Nec murmure fidelis sed congaudeat quod sancta mater eccl. sit sibi tantum incognita hic in via, quia super isto stat meritum fidei christianae, nam secundum apostolum Ebr. 11, fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium hoc est non sensibilibus nobis apparentium hic in via. Cf. c. 7, fol. 206 b: Et isto modo (d. h. als convocatio praedestinatorum) ecclesia est articulus fidei.

7) So noch bei seinem Verhör, s. v. d. Hardt a. a. O. IV, col. 314.



schieden als ein esse in oder de ecclesia. Viele sind in ecclesia, one dass sie organisch mit der Kirche zusammenhängen, sie sind nicht Teile der Kirche und werden daher schliesslich von ihr ausgestossen wie Unrat und unreine Säfte von einem Körper<sup>1)</sup>. Die praesciti sind also wol Kirche, sie sind aber nicht von der Kirche, für Gott sind sie überhaupt nicht Kirche, nur menschliches Urteil benennt sie irrtümlich so<sup>2)</sup>, da es sich ja nach dem sichtbaren Befunde richtet. Glaubensgegenstand ist die Kirche aber nur in ihrem wesentlichen Sinn als die convocatio praedestinatorum, ganz abgesehen von der Einzelnen gegenwärtigem Stand<sup>3)</sup>. Wenn also Liebe und Tugend als Band der Einheit jener unsichtbaren Gemeinschaft angeführt werden, so enthält dieses Urteil eine blosser Warscheinlichkeit, da die dermalige ethische Unbescholtenheit eines Individuums noch lange nicht seine Gliedschaft an der Kirche aufzeigt. Es gibt, heisst es in diesem Zusammenhang, auch ein doppeltes Sein de ecclesia<sup>4)</sup>, denn alle, die nicht zum Ausharren prädestinirt sind, sind schliesslich doch Glieder des Teufels<sup>5)</sup>.

Es ist nicht die originale Bedeutung von Hus' Kirchenbegriff, die uns nötigt hier stehen zu bleiben und die charakteristischen Momente und Mängel seiner Lehre zusammenzufassen. Auch dem ist es nicht, dass er viel weitläufiger und eingehender als Wiclif seine Vorstellungen entwickelt habe<sup>6)</sup>, der Leser wird sich vom Gegenteil überzeugt haben. Die historische Bedeutung Husens als desjenigen Vorreformators, dessen Arbeiten auf den

1) C. 3, fol. 199 b: Amplius est notandum quod sicut aliquid est in humano corpore, quod non est pars ipsius corporis, ut sputum, phlegma, stercus, apostema vel urina et illud non est de corpore, quum sit non pars corporis . . . . . sic aliquid est in corpore Christi mystico, quod est ecclesia et tamen non est de ecclesia, quum non sit pars ejus, quomodo est omnis christianus praescitus, de ipso corpore tanquam stercus finaliter egerendus.

2) c. 5, fol. 205 a: Hic dicitur quod eccl. sumitur vere et reputative vel nuncupative. Vere ut dictum est pro praedestinis, nuncupative vocatur ecclesia etiam praescitorum congregatio, licet ex nudo errore vivantium . . . . (fast wörtlich aus Wiclif, Loserth. 176 f.).

3) c. 7, fol. 206 b: . . . . sumitur ecclesia pro convocatione praedestinatorum, sive sint in gratia secundum praesentem justitiam sive non. Et isto modo ecclesia est articulus fidei.

4) c. 3, fol. 200 a: quod dupliciter homines possunt esse de sancta matre ecclesia . . . secundum praedestinationem ad vitam aeternam . . . . vel secundum praedestinationem solum ad praesentem justitiam.

5) c. 5, fol. 203 a: . . . sunt membra finaliter diaboli.

6) Gegen Schwane, Dogmengesch. der mittl. Zeit, S. 509.



Kirchenbegriff der Reformatoren unmittelbar eingewirkt haben, lässt es geboten erscheinen weiter auszuholen.

Die Summe aller Prädestinirten ist also die Kirche, sie ist eine Idee, welche nur im Willen Gottes Realität besitzt. Als solche kann sie mit Anwendung der Regel Hebr. 11, 1 als Glaubensobjekt gefasst werden. Diese ideale Grösse als wirklich vorzustellen, bleibt unmöglich<sup>1)</sup>, da die Merkmale ihrer irdischen Realität, nämlich die subjektive Frömmigkeit einzelner, vielleicht vieler, aber nicht aller ihrer Glieder, nicht ausschliessender Art sind. Eine Menge einzelner Individuen, deren Einheit empirisch unfassbar ist, konstituiert also das Wesen der Kirche.

Nun besteht aber in der Welt eine Gemeinde sichtbaren Handelns und äusserer Merkmale. Die Zugehörigkeit zu dieser kann im Princip keinen irgend selbständigen Wert beanspruchen, denn was könnte durch dieselbe geboten sein, was nicht durch die Prädestination bereits definitiv sicher gestellt wäre? Und sofern dieselbe unter irdisch geschichtlichen Merkmalen vorstellbar ist, tritt sie in Gegensatz zu jener dem Menschen schlechthin unerkennbaren Summe der Prädestinirten. Durch alle vorreformatorischen Schriftdenkmäler geht ein stark antihierarchischer Zug, auf den uns nur beiläufig zu verweisen Gelegenheit geboten war. Aber indem man gegen die priesterliche Heilsanstalt ankämpfte, schoss man über das Ziel hinaus und die irdisch geschichtliche Wirklichkeit der Kirche überhaupt zerrann unter den Händen, denn jene Summe einzelner durch alle Zeiten hin verstreuter Atome, die in recht eigentlicher platonischer Liebe für einander sich begeistern sollen, sind keine Kirche. Indem man die unberechtigten Ansprüche der Priesterkirche desavouirte, vernichtete man die Heilshandlungen, die jene als göttliche Einsetzungen handhabte. Die Gnadenmittel sind bei allen Vorreformatoren um ihren Wert gebracht. Bei der Gewinnung des Begriffes der Kirche bleiben sie überall ausser Acht.

Soll aber jene Gotteswirkung der Prädestination ohne alle zeitliche Vermittelung das Heil des Menschen herbeiführen, so lag es nahe nach irgend welchen jener Machtwirkung correspondierenden Correlaten im Menschenleben zu suchen. In dem Glauben und in der Tugend einzelner Menschen fand man diese, nicht in einer historisch vorhandenen Gemeinde. Jenes Machtdekret Gottes zerstört die von Gott für das Leben der Menschheit gesetzte Art, es

---

1) Gegen Ritschl, über die Begriffe: Die sichtbare und unsichtbare Kirche, in Stud. und Krit. 1859, S. 193.



wirkt sich in einem falschen Gemeinschaftsbegriff aus. Von dem Einzelnen geht man aus. Die Frage, was es um das Wesen der Kirche sei, verschiebt sich in die andere Frage, wer und wie beschaffen die Leute seien, die zu der Kirche gehören. Die Weisen und Frommen und Tugendhaften bilden die rechte Kirche. Ihr Wesensbestand ist ein an sich gesetzter und ist principiell unabhängig von dem Wirken der geschichtlichen Gemeinde. So ergeben sich zwei Kirchen. Die sog. ware Kirche der Idee und die Kirche, welche die Leute so nennen. Beide haben mit einander nichts gemein. Ausdrücklich wird eine Beziehung der Wirkung der externa signa zu der Mitgliedschaft an der waren Kirche von Hus in Abrede gestellt.

Die Annihilirung der objektiv der Kirche gegebenen media salutis in Folge des falschen Prädestinationsgedankens und ein ebenfalls damit in Zusammenhang stehender subjektivistischer Gemeinschaftsbegriff — das scheinen uns die Grundfehler in den Voraussetzungen dieses Kirchenbegriffes zu sein. Darum kommt es nicht zur Einheit des Begriffes, jene innere Differenzirung des Einen Begriffes schlägt in zwei einander ausschliessende Begriffe um.

Man hat die Konsequenz des hussischen Begriffes von der Kirche gerümt<sup>1)</sup> und hat in ihm warhaft reformatorische Elemente finden zu können geglaubt<sup>2)</sup>. Allein diese Konsequenz ist in dem Grade wertlos als das Problem des Kirchenbegriffes durch dieselbe seiner Lösung nicht näher gebracht, sondern vielmehr bei Seite geschoben wird. Damit ist auch das Urtheil über seine reformatorischen Fähigkeiten gesprochen. Mag man dem Kirchenbegriff Augustins und der Väter mit Recht eine gewisse Gespaltenheit nachsagen, in der Nacktheit wie bei den Epigonen Augustins ist dieser Tatbestand dort nicht zu Tage getreten. Hier aber findet in der Tat der Vorwurf der Donatisten wider Augustin, dass er nämlich zwei Kirchen annehme, wie der der römischen Gegner, dass hier überhaupt von Kirche nicht mehr die Rede sein könne, seinen Platz. Ob die hier vollzogene Unterscheidung oder vielmehr Scheidung den späteren Begriffen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, wie behauptet worden, entspreche<sup>3)</sup>, bleibt noch zu untersuchen<sup>4)</sup>.

---

1) Ritschl, a a. O. S. 196.

2) Krauss, das prot. Dogma von der unsichtb. Kirche, S. 17.

3) Münchmeyer, das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche (Göttingen 1854) S. 17. Neander, K. Gesch. IX, S. 386 u. A.

4) Es sei hier beiläufig noch der eigentümlichen Formulirung gedacht, welche der Kirchenbegriff in dem Waldenserkatechismus findet, dessen Ab-



## Drittes Kapitel.

## Die Unterscheidung von Wesen und Erscheinung der Kirche im Gedankenkreise der Reformatoren.

## § 12. Zwingli.

Unter den Reformatoren steht Zwingli der Gedankenwelt der Vorreformatoren am nächsten. Wir beginnen daher die Dar-

hängigkeit von den böhmischen Brüdern nicht mehr wird geleugnet werden können, (v. Zezschwitz in PRE.<sup>2</sup> II, S. 658 und Goll, Quellen und Untersuchungen zur Gesch. der böhm. Brüder, 2 Teile Prag 1878 f.) Es wird hier die Kirche ihrem Wesen nach, unterschieden von der Kirche in ihrer amtlichen Gliederung (que la gleisa es de doas manieras, l'una de la part de la substancia, l'autra de la part de li ministri. s Herzog, di roman. Waldenser (Halle 1853) S. 441, v. Zezschwitz, die Katechismen der Waldenser u. böhm. Brüder (Erlangen 1863) S. 22. Nach der ersten Seite wird die Kirche bestimmt als die Zal der Erwälten, die um Christi willen durch den heiligen Geist zum ewigen Leben versammelt werden. (De la part de la substancia sancta gleisa catholica son tuit li esleyt de Dio del comenczament entro a la fin en la gratia de Dio per lo merit de Crist, congrega per lo sanct Sperit et devant ordena a vita eterna, li nombre e li nom de liqua! aquel sol cono! loqual eslegic lor. E finalmente en aquesta gleisa non reman neun proscrit), während sie andererseits die amtlich geordnete Gemeinde ist (Ma la gleisa segond la verita ministerial son li ministres de Crist cum lo poble soject hussant de lo ministier per fe, speranza e carita). Wenn im Folgenden als Kennzeichen der gleisa de Crist die rechten Diener, die man am Glauben an die gesunde Lehre, an einem Leben zu gutem Beispiel erkenne (Herzog S. 441, Zezschwitz, S. 23), ferner die Gemeinde, welche am Wesen der Kirche (per raczon de la substancia) durch Glaube, Liebe, Hoffnung, an ihrer organisirten Seite (per part de las cosas ministerials) durch Gehorsam, schuldige Werke und durch Gebrauch der Dienste des Amtes (d. h. la parola evangelical e li sacrament, wie gleich darauf erklärt wird) Teil hat, wenn, sage ich, Amtsdienst und Gemeindeleben in dieser Weise zusammengestellt werden, so ist es klar, dass hier der falsche Gegensatz zwischen empirischer Kirche und Kirche der Prädestinirten überwunden ist. Es besteht zwischen beiden kein ausschliessender Gegensatz, sondern ein Gegensatz wie zwischen Wesen und Erscheinungsform. Dann werden die Erwälten aber nicht im prädestinarianischen Sinn verstanden werden müssen (vgl. Zezschwitz, Katechismen, S. 120 ff., aber auch PRE.<sup>2</sup> II, S. 672). Denselben jene falschen Entgegensetzungen überwindenden Begriff findet man auch in böhmischen Confessionen (Confess. IV bei Zezschwitz, Katechismen S. 113, vgl. überhaupt Goll, I, S. 11—12). Es ist eine Gegenüberstellung wie die zwischen Heilsgemeinschaft und Heilsanstalt, aber so dass beides sich gegenseitig fordert. Glaube, Liebe und Hoffnung einigen mit der Heilsgemeinschaft und dieselben Stücke sind es, wie ge-



legung der Lehre des Reformationszeitalters mit seiner Anschauung von der Kirche.

Die ältesten hieher gehörenden Äusserungen, die wir von Zwingli besitzen, führen auf das Jar 1523. Die Kirche wird bestimmt als die Zal aller Christgläubigen<sup>1)</sup>. Als solche breitet sie sich über das ganze Erdreich aus<sup>2)</sup>. Wer zu ihr gehört, ist nur Gott bekannt, andererseits aber weiss doch jeder Einzelne um seine Gliedschaft an der Kirche<sup>3)</sup>. Letzterer Gedanken, den Zwingli später weiter ausgeführt hat, bildet einen Fortschritt Augustin und den Vorreformatoren gegenüber. Von der Kirche in diesem Sinn sagt Zwingli, sie sei nicht sichtbar bevor wir sie am jüngsten Tage vor Christo beisammen sehen werden. Alle die selig werden, wonen sie nun in Indien oder Zürich, gehören zu ihr<sup>4)</sup>. Warnehmbar aber wird sie nur für das Auge des gläubigen Sinnes<sup>5)</sup>. Sehe ich recht, so begründet Zwingli hier die Unsichtbarkeit der Kirche noch nicht durch Hinweis auf die Art ihrer Glieder als prädestinirter, sondern durch Reflexion auf ihre weite unüberschaubare Ausdehnung. Unsichtbar ist die Kirche nicht weil sie Prädestinirte, denen man ihr Wesen nicht ansehen kann, enthält, sondern weil die Gläubigen dermalen noch über alle Welt zerstreut sind. Da der Prädestinationsgedanke dabei noch nicht in bestimmender Weise auf den Kirchenbegriff übertragen ist, so ist für mich die Abhängigkeit Zwingli's von Hus

---

zeigt, welche die Glieder der heilsanstaltlich gedachten Gemeinde kennzeichnen. Eine ganz andere Bedeutung scheint mir übrigens der in der altwaldensischen Litteratur vorhandene Gegensatz von *lo petit tropel* (oder *la gleisa de li paures Crist* oder *de li perfeyt*) und *la gleisa de li malignant* zu haben (aus der *Noble Leyczon*, bei *Ze z s c h w i t z* S. 131 f.); von der verweltlichten Grosskirche und der verfolgten Waldensergemeinde wird er zu verstehen sein.

1) Erstes Züricher Religionsgespr. Zwingli's WW, ed Schuler und Schulthess (Zürich 1828 ff) I, S. 140. 2) Uslegung Bd. I, S. 198

3) Ibid. I, S. 201: hie mag ein jeder in jm selbs erfinden, ob er in der kilchen sye oder nit, nemlich hat er all' syn zuversicht und trost zu Gott durch Christum Jesum, so ist er in der kilchen, das ist der gemeinsame aller frommen christen.

4) Ib. S. 201: in derselben sind alle frommen christen, die erst bei Gott wesentlich versammelt werdend nach disem zyt, aber die wyl sy hie ist, so lebt sy allein in der hoffnung und kummt sichtbarlich nimmer zammen, aber in dem liecht des göttlichen geistes und gloubens ist sy onch allweg by einandren; das ist aber nit sichtbar.

5) *De canone miss. epichires.* (1523) opp. III, p. 91: *ea concio dum hic peregrinamur, nunquam coeat, oculis tamen fidelis mentis cernitur.*



nicht in die Augen fallend<sup>1)</sup>. Es ist vielmehr in allem Wesentlichen dieselbe Vorstellungsweise, die für Joh. v. Wesel und Joh. Wessel oben nachgewiesen wurde.

Aus dieser Fassung des Begriffes erkläre ich noch ein Anderes. In den angezogenen Schriften stellt Zwingli der unsichtbaren Gemeinde die Einzelgemeinde oder die „kilchhöre“ gegenüber<sup>2)</sup>. Nun soll Zwingli zunächst die Kirche als die Gemeinschaft aller Erwählten oder aber als Einzelgemeinde sich vorgestellt haben, und erst später, nach der dafür angeführten Stelle zu urteilen nicht vor 1530, auf den Gedanken gekommen sein, dass die Einzelgemeinden wiederum ein Ganzes, nämlich die sichtbare allgemeine Kirche bilden. Und jetzt hätte er diesen neuen Begriff eingeführt<sup>3)</sup>. Dem gegenüber scheint sich die Sache vielmehr so zu verhalten: Indem Zwingli die der Einzelgemeinde entgegengesetzte Gesamtkirche in Beziehung zu Raumkategorien dachte, befasst er mit diesem Begriff sowol die Summe aller „kilchhören“ als die in derselben enthaltene Gemeinde der Heiligen. Dieser Begriff konnte dann selbstverständlich in seine Teile auseinander gelegt werden. Dass dieses wirklich der Fall ist, beweist, dass wir schon für das Jahr 1524 bei Zwingli den Begriff Kirche sowol für die Gesamtheit aller die Christen heissen, wie für die Gemeinde der Heiligen und für die Einzelgemeinde belegen können<sup>4)</sup>.

Es zeigt sich somit, dass schon früh, wenngleich nicht direkt ausgeführt, sich eine dreifache Anwendung des Kirchenbegriffes bei Zwingli findet. Das Neue in seinen späteren Ausführungen wird darin liegen, dass die Prädestinationslehre in direkte Beziehung zur Kirche gesetzt und damit dem Epitheton unsichtbar eine neue Begründung verliehen wurde. Das dürfte zum ersten Mal in Zwingli's Vorlesungen über Matthäus, die nach seinem Tode edirt worden sind, geschehen.

Die unsichtbare Kirche, wie sie die Alten genannt haben sollen (?) wird hier vor Allem (*primo et principaliter*) als die

1) Krauss, S. 21.

2) So auch auf der zweiten Züricher Disputation, Bd. I, S. 469.

3) So Krauss, S. 23, vgl. auch Sigwart, Ulrich Zwingli, der Char. seiner Theol u. s. w. (1855) S. 174.

4) Antibol. adv. Emser. opp. II, 1. p. 126: *pro omnibus qui Christo nomen dederunt, etiamsi revera sunt parum fideles*. Dagegen p. 126 sq. 131: . . . . *sanctorum hoc est fidelium omnium communio*. Der Hirt, WW, I, S. 656: . . . . Dass diese christgläubige kilch all die sind, die in Christum vertraut sind . . . . Zum andern mal wirt die kilch für eine jede kilchhöre genommen.



Summe der Erwählten und Gläubigen aller Zeiten aufgefasst<sup>1)</sup>, und zu dieser gehört man nicht vermöge irgend einer Handlung der Kirche, sondern durch die Erwählung Gottes. Diese unsichtbare Kirche, die auch die allgemeine genannt wird<sup>2)</sup>, wird der sichtbaren Kirche entgegengestellt. Hier wird nun freilich zum Andern (*secundo*) von der sichtbaren Einzelgemeinde geredet, die ein Teil jener unsichtbaren Kirche sei<sup>3)</sup>. Das berechtigt aber durchaus nicht zu der Folgerung, dass vor 1531 Zwingli den Begriff der sichtbaren Kirche nicht auch auf die geschichtliche Gesamtkirche bezogen habe<sup>4)</sup>. Einmal ist zu bedenken, dass es sich um die Kommentirung der Stelle Matth. 18, 17, wo eben von der Einzelgemeinde ausgesagt wird, handelt, dann aber beachte man eine Äusserung in den Zusätzen zu dem nämlichen Kommentar. Dort wird zu Matth. 13, 57 die Bemerkung gemacht, die fehlerlose Kirche Christi sähen und erkannten wir nicht, die „sichtbarlich Kilch wird gar vil einen andern usgang han, denn wir meinen“<sup>5)</sup>. Hier wird entschieden von der Gesamtkirche als sichtbarer geredet. Das scheint auch in einem Brief von 1529 der Fall zu sein<sup>6)</sup>. Zweifellos steht es so bei der vollkommen synonymen Unterscheidung der *ecclesia spiritualis* oder *electa* und der *ecclesia visibilis* oder *sensibilis*, wobei mit letzterer Bezeichnung unstreitig die empirische Kirche in ihrer Gesamtheit gemeint ist<sup>7)</sup>. Der Unterschied zu der Position, von der Zwingli ausgieng, besteht darin, dass er später die Unsichtbarkeit der Kirche

---

1) Opp. VI, 1, pag. 337: *Comprehendit enim haec (sc. eccl. invisibil.) omnes credentes, qui ab initio mundi ad finem usque vel fuerunt vel sunt, vel futuri sunt.* Cf. pag. 447: *ecclesia . . . . accipitur pro omnibus electis tam natis quam nascendis . . . . Et haec ecclesia est, quae soli Deo cognita, nobis autem invisibilis, incognita.*

2) Ib. pag. 340: *Qui Deum habet membrum est ecclesiae invisibilis et generalis* vgl. in den Additament. ad Comm. S. 449: *By wem Gott ist, der ist ein Glied der unsichtbaren allgemeinen Kilchen.*

3) Ibid. p. 338: *atque haec ecclesia visibilis est et externa, cognitaque nobis et pars est illius universalis.*

4) Krauss S. 25.

5) S. 432.

6) Opp. VIII, p. 380: *Invisibilis est autem ecclesia vere credentium . . . quia solus Deus novit corda, visibilis est autem ea, ad quam nos recipimus.*

7) Quaestion. de sacr. baptismi, (1530), opp. III, p. 574: *. . . omnino constat, ecclesiam semel in scriptura poni pro solis electis; interdum vero pro omnibus, qui nomen dederunt Domino qui nostro iudicio intra ecclesiam censentur, . . . . ut sic sit ecclesia sensibilis et spiritualis.* Ebenso pag. 574, 576, 577, 578; *ecclesia visibilis* s. z. B. pag. 580, 572. *Ecclesia electa u sensibilis* pag. 586 cf. pag. 575.



mit der Erwählung in Verbindung brachte, die unsichtbare Kirche also über alle Zeiten sich erstrecken liess, während anfangs er zu jenem Prädikat durch Bedacht des Raumverhältnisses kam. Dann ist die allgemeine Kirche, als Summe der Einzelgemeinden unter die Kategorie der sichtbaren Kirche zu fassen, während sie anfangs mit der unsichtbaren Kirche zusammenhängt. Ursprünglich war die unsichtbare Kirche für ihn die Menge aller hin und her in der Welt verstreuten Gläubigen, zuletzt ist es die bei Gott festgestellte Anzahl der Prädestinirten, gehören sie nun der Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft an. Hier steht Zwingli faktisch unter dem Einfluss Husens.

Dieselbe Anschauung finden wir auch in der in das Jahr 1530 fallenden *fidei ratio*. Die *electi* bilden die Kirche, von der Paulus Eph. 5 spricht. Unter ihnen hat jeder Einzelne zwar von seiner aber nicht von der Prädestination seiner Miterwählten Erfahrung<sup>1)</sup>, zum zweiten bezeichne man als Kirche die Zahl aller, die Christum äusserlich (*sensibilter*) durch Anteil an Bekenntnis oder Sakrament anerkennen, ihm aber innerlich (*in pectore*) fern stehen<sup>2)</sup>. Ein Teil dieser letzt beschriebenen *ecclesia universalis ac sensibilis* ist die Einzelgemeinde<sup>3)</sup>. Dass mit *ecclesia sensibilis* hier nichts anders denn anderswo mit der *ecclesia visibilis* bezeichnet werden soll, wird doch Niemand in Abrede stellen wollen.

Es bleibt uns noch die letzte uns interessirende Äusserung Zwingli's. In der *Expositio fidei* vom Jahr 1531, bekennt er seinen Glauben an die eine heilige Kirche, die katholisch sei; von dieser wird dann gesagt, sie sei sichtbar oder unsichtbar<sup>4)</sup>. Sichtbar ist sie, sofern sie alle Bekenner der Erde, zu denen auch alle Namenchristen gerechnet werden, umfasst, unsichtbar, sofern die wahrhaft Gläubigen zu ihr gehören. Unter letzteren aber sind die Erwählten verstanden<sup>5)</sup>, welche indess nur Gott und sich selbst bekannt sind<sup>6)</sup>, wie auch hier hervorgehoben wird. Die Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche fällt dabei begreiflicher Weise nicht mit der zur unsichtbaren zusammen<sup>7)</sup>. Hier liegt in

---

1) *Fid. ratio*, opp. IV, p. 8: qui hujus ecclesiae membra sunt, se ipsos quidem, quum fidem habeant electos et primae hujus ecclesiae membra esse norunt, verum alia a se membra ignorant. 2) l. c. pag. 8.

3) *Ib.* p. 9.

4) *Opp.* IV, p. 58 . . . eam esse visibilem aut invisibilem.

5) *Ib.*: electae illius ac invisibilis membra.

6) *Ib.*: soli sibi et Deo perspecti sunt.

7) Sunt ergo in ecclesia visibili, qui electae illius ac invisibilis membra non sunt.



der Tat ein Unterschied von der sonstigen Lehrweise Zwingli's vor. Während er sonst die sichtbare und unsichtbare Kirche einander wie zwei Begriffe, die mit einander nichts zu schaffen haben, gegenüberstellt, treten sie hier, wie es logisch nötig ist, in das Verhältnis der Unterordnung zu dem allgemeinen Begriff Kirche. Sachlich ist damit keine Änderung eingeführt. Schon vorhandene Gedankenelemente sind hier in Zusammenhang mit einander gebracht.

Man kann sagen, dass der Kirchenbegriff Zwingli's alle Elemente der vorreformatorischen Bestimmungen zusammenfasst. Bei dem Begriff Husens ist er aber stehen geblieben. Die sichtbare Kirche ist die Summe der Bekenner Christi und der Teilnehmer an Bekenntnis und Sakrament. Dabei wird bei diesen Dingen lediglich die subjektive Seite der menschlichen Beteiligung betont, denn der Geist bedarf keiner irdischen Vermittelung<sup>1)</sup>. Die Vereinigung vieler in einzelnen Vereinen, sich zu gleichen Kultus- und Bekenntnishandlungen zusammentuender Menschen ist die allgemeine sichtbare Kirche. Zur ihr gehören auch solche, welche von Gott erwählt sind. Diese Beteiligung aber ist für die Erwählten keine principiell notwendige, denn es gibt Heil auch ohne Vermittelung der Gnadenmittel. Bezieht man den Begriff Kirche auf die sichtbare Kirche, so ist es nicht richtig, dass ausser der Kirche kein Heil sei. Die unsichtbare Kirche umfasst alle diejenigen, welche gerettet werden, auch die, welche bereits verstorben sind (divi). Dann werden zu ihr auch jene edlen Heiden, die wir einmal im Himmel antreffen werden, ein Herkules, Theseus, Sokrates, Aristides, Antigonus, Numa, Camillus, die Catonen und Scipionen, zu zählen sein<sup>2)</sup>. Der göttliche Wille bindet sich nie an irdische Vermittelung. Die unsichtbare Kirche ist das Produkt

1) Fid. rat. t. IV, p. 9: Dux aut vehiculum spiritui non est necessarium.

2) Fid. rat. opp. IV, p. 65 cf. VI, 1 p. 242; VI, 2 p. 69; VIII, p. 179; VII, p. 550. In Betreff der Frage nach der Seligkeit der edlen Heiden mag hier bemerkt werden, dass wir die Möglichkeit derselben im Princip auch nicht beanstanden. Nur entspricht es nicht dem geschichtlichen Tatbestand, wenn man in Abrede stellt, dass mit Zwingli's Behauptung eine Entwertung des historischen Christus, der Gnadenmittel und der Kirche gegeben sei (z. B. Dorner, Gesch. der prot. Theol. S. 284). Abgesehen davon, dass eine solche stets in der Consequenz des Gedankens der absoluten Prädestination liegt, steht die Behauptung Zwingli's in Zusammenhang mit seiner Annahme, dass auch bei den heidnischen Schriftstellern sich Offenbarungen Gottes fänden. Vgl. Zeller, das theol. System Zwingli's in den Tübinger Jarbb. 1853, S. 491 und Schweizer an dem in der folgenden Anm. notirten Orte.



seiner direkten Tätigkeit<sup>1)</sup>. Und tritt auch bei Zwingli der Fortschritt der vorreformatorischen Prädestinationslehre gegenüber ein, dass der einzelne zum Glauben gelangte Prädestinirte sich als solchen erfährt, so ist damit doch kein Princip aufgestellt, das die Menge der einzelnen Erwählten zur Einheit organisiren könnte. Auch hier ist die Frage nach dem Wesen der Kirche umgesetzt in die andere nach der Art ihrer Glieder. Was man hier unsichtbare Kirche nennt, ist nicht Kirche und hat mit der Kirche als solcher nichts zu schaffen. Daher muss das schneidende Widerspiel zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche auch bei Zwingli fortbestehen<sup>2)</sup>. Die unsichtbare und sichtbare Kirche sind nicht Species des einen Genus Kirche, sondern jede ist ein Genus für sich. Aber auch, wenn die sichtbare Kirche als ein Teil der unsichtbaren gefasst wird, so dauert der Widerspruch fort, dass jene zum Princip ihrer Existenz die mit Richtung auf den Gebrauch der Gnadenmittel sich konstituierende Vereinigung einzelner Menschen, diese zum Princip ihres Daseins den Willen des prädestinirenden Gottes hat. Dann kann aber nicht gesagt werden, dass die beiden Begriffe im Verhältniss des Wesens zur Erscheinung stünden<sup>3)</sup>, das gemeinsame Princip fehlt.

So hat auch Zwingli das Problem des Kirchenbegriffes nicht gelöst. Die unsichtbare Kirche steht neben der sichtbaren Kirche. Beide Bestimmungen aber wollen sich nicht zur Einheit des Begriffes zusammenfassen lassen. So genügen sie weder der Wahrheit noch der empirischen Wirklichkeit der Kirche<sup>4)</sup>.

### §. 13. — Luther.

Obgleich Luthers Kirchenbegriff der Gegenstand eingehender tüchtiger monographischer Darstellung gewesen ist<sup>5)</sup>, so erscheint

1) Vgl. Al. Schweizer, die Glaubenslehre der ev. ref. Kirche (1847) Bd. II, S. 687 und Zeller a. a. O. S. 496. 508 f.

2) Vgl. auch Ritschl, a. a. O. S. 192 f.

3) Gegen Sigwart, a. a. O. S. 175.

4) Gegen Krauss, a. a. O. S. 27.

5) Vgl. bes. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche (Stuttg. 1853); B. Wendt, zwei Bücher von der Kirche, eine Apologie der Lehre Luthers (1859); ausserdem Harless, Kirche und Amt nach lutherischer Lehre (1853); F. W. Walther, die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche u. Amt (Erl. 3. Aufl. 1875); Thomasius, Christologie III, 2 S. 378 ff. Man vergleiche auch die Stellensammlungen, die sich in Kirchner's Thesaurus . . . . Dr. M. Luthers (Frankf. a. M. 1568) fol. 281 b seqq. und in Fabricius' Loci communes Dr. Martini Lutheri (Magdeburgi 1594) I, pag. 102 seqq. finden.



es in dem vorliegenden geschichtlichen Zusammenhang geboten, nochmals auf ihn einzugehen.

Die Tatsache, dass Luther die Anregung zu seinem Kirchenbegriff aus Hus geschöpft hat, kann nicht bezweifelt werden. Auf der Leipziger Disputation verteidigt er gegen Eck mit Berufung auf Hus die Überzeugung, dass die eine katholische Kirche die Gesammtheit der Prädestinirten sei<sup>1)</sup>. Mag es nun mit der Stellung Luthers zu der Lehre der absoluten Prädestination beschaffen sein, wie es wolle<sup>2)</sup>, soviel darf als feststehend angenommen werden, dass sie seinem theologischen Denken nicht die Richtung gegeben hat. Dafür liefert auch sein Kirchenbegriff an seinem Teil die Belege.

Bereits im Jar 1520 konnte Luther seinen Kirchenbegriff gegen den Augustiner Alveld verteidigen, one jene im Jar vorher in Leipzig, von Hus adoptirte Definition wiederkehren oder nachwirken zu lassen. Es sind jetzt bereits alle für ihn „fortan unwandelbar feststehenden Grundbestimmungen“ über die Kirche vorhanden<sup>3)</sup>. Gegen Alveld's Behauptung die Kirche könne one irdisches Haupt nicht bestehen, zeigt Luther, dass die Christenheit nicht ein rechtlich geordneter Organismus, sondern „eine Versammlung aller Christgläubigen auf Erden“ sei<sup>4)</sup>. Diese ist nicht an einen bestimmten Ort gebunden, sondern sie ist, „wo da inwendig der Glaube ist, der Mensch sei zu Rom hie oder da“<sup>5)</sup>. Die Kirche ist also die Gemeinde der Gläubigen, mithin vor Allem eine geistliche Gemeinschaft<sup>6)</sup>. Aber Luther zeigt weiter, wie der Sprachgebrauch noch eine andere Bedeutung für den Begriff Kirche postulire. Darnach bezeichnet das Wort eine äusserlich vorhandene Versammlung<sup>7)</sup>. Nun fährt er fort: „Darum um mehrren Vorstandes und der Kurz willen wollen wir die zwo Kirchen nennen mit unterschiedlichen Namen. Die erste, die naturlich grundlich, wesentlich und warhaftig ist, wollen wir heissen eine geistliche innerliche Christenheit. Die andere die gemacht und äusser-

---

1) Löscher, Vollständige Reformatiionsakta, Bd. III, (Lpz. 1729) S. 371: Una est sancta universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas.

2) S. bes. Lütken's, Luthers Prädestinationslehre (Dorpat 1858), aber dagegen Th. Harnack, Luthers Theologie (Erl. 1862) Bd. I, S. 150 ff. 3) Köstlin, Luthers Theologie (1863) Bd. I, S. 265 f.

4) WW. Erl. Bd. 27, S. 96.

5) a. a. O. S. 97.

6) S. 99 . . . wird er (d. h. der Mensch) nit nach dem Leib gerechnet ein Gliedmass der Christenheit, sondern nach der Seelen, ja nach dem Glauben. 7) S. 101.



lich ist, wollen wir heissen eine leibliche äusserliche Christenheit: nit dass wir sie von einander scheiden wollen, sondern zugleich, als wenn ich von einem Menschen rede und ihn nach der Seelen einen geistlichen, nach dem Leib einen leiblichen Menschen nenne oder wie die Apostel pflegen innerlichen und äusserlichen Menschen zu nennen“<sup>1)</sup>. Es waltet bei dieser Ausführung durchaus nicht die Tendenz ob, die sichtbare leibliche Kirchengemeinschaft um ihre Bedeutung zu bringen. Vielmehr wird ausdrücklich hervorgehoben, dass diese geistliche Christenheit „durchs geistliche Recht und Prälaten“ „regirt“ werde, „die in äusserlichen Wesen für Christen gehalten werden, sie seien warhaftig grundlich Christen oder nit.“ Denn obgleich diese äusserlich geordnete Gemeinde mit ihrem äusseren Tun den Christen nicht macht, „so bleibet sie doch nimmer on Etliche, die auch daneben warhaftige Christen sein, gleichwie der Leib macht nit, dass die Seele lebt, doch lebt wol die Seele im Leibe und auch wol an den Leib“<sup>2)</sup>. Darauf kommt es an, dass man durch den Glauben zu der „ersten Gemein“ gehöre und nicht nur „in dieser ander Gemeinde“ sei, denn dann sei man „tot fur Gott, Gleisner, und nur wie hulzene Bilde der rechten Christenheit“<sup>3)</sup>. Diese rechte Gemeinde ist Gegenstand des Glaubens, sie wird im Apostolicum bekannt. Sie deckt sich aber nicht mit den „äusserlichen Pompen“ des römischen Regiments, sondern ist vorhanden, soweit die Welt ist „in einem Glauben vorsammlet“, geistlich und nit leiblich“, „denn was man gläubt das ist nit leiblich noch sichtlich“<sup>4)</sup>.

Aber als unsichtbare über die Welt verstreute geistliche Gemeinde hat auch Zwingli die Kirche bestimmt. Nun tritt aber bei Luther ein Fortschritt von eminenter Bedeutung ein. Ob und wo diese Gemeinde, die wir als solche nicht sichtlich wahrnehmen können, vorhanden ist, das wird durch äussere Merkmale bekannt, „dabei man äusserlich merken kann, wo dieselbe Kirche in der Welt ist.“ Diese Zeichen sind „Taufe, Sakrament, Evangelium und nit Rom, dies oder der Ort, denn wo die Taufe und Evangelium ist, soll Niemand zweifeln, es seien Heilige da und solltens gleich eitel Kind in der Wiegen sein“<sup>5)</sup>.

Das sind die Grundzüge von Luthers Ansicht von der Kirche

---

1) S. 102.

2) Um den letzten Satz zu verstehen muss man die polemische Tendenz Luthers in Betracht ziehen. Vgl. Köstlin, a. a. O. I, S. 319.

3) S. 103.

4) S. 107.

5) a. a. O. S. 108.



in ihrer ersten Darstellung. Neues haben seine späteren Ausführungen hierüber eigentlich nicht gebracht.

Hier liegen aber die Gedanken, welche eine gesunde Ausgestaltung des Begriffes von der Kirche ermöglichen, zum ersten Mal offen ausgesprochen, vor. Die Kirche ist für Luther eine Gemeinschaft und nicht die Summe einzelner Seelen. Indem nämlich Luther die Gemeinde als das Produkt der in den Gnadenmitteln geschichtlich wirksamen Gottesgnade fasst, erreicht er eine Tiefe der Auffassung der christlichen Gemeinschaft, welche principiell von jenem auf die Prädestination oder aber die subjektive Frömmigkeit einzelner Seelen gegründeten Atomismus Zwingli's und der Vorreformatoren verschieden ist. Durch Gottes Tun kommt dieselbe zu Stande, aber so, dass dieses sich an die empirisch in der Gemeinde vorhandenen Mittel schliesst. Innerhalb dieser Gemeinschaft ist freilich eine Unterscheidung gesetzt, doch so, dass die principielle Einheit derselben gewahrt bleibt. Wo Wort und Sakrament unter Menschen vorhanden sind, da ist Kirche, aber nur da wo Wort und Sakrament innerlich und geistlich im Glauben angenommen werden, ist die rechte Kirche. So waren die Gnadenmittel die Einheit des Principis. Es ist eine Kirche, wenngleich innerlich differenziert. Es ist nicht das Verhältnis einer äusseren Parataxe, das sich wie bei Zwingli ergibt, es ist, wie Luther selbst sagt, ein Verhältnis wie zwischen Leib und Seele. Zwingli redet in charakteristischem Unterschied hiezu von einer Partition wie sie sich durch Zählung der einzelnen Glieder eines Körpers ergebe <sup>1)</sup>.

Legen wir die gefundenen Momente weiter aus einander, indem wir zugleich nach Bestätigung und Erläuterung in späteren Schriften Luthers uns umsehen.

Die rechte Kirche ist die Gemeinde der Gläubigen oder auch die Gemeinde der Heiligen <sup>2)</sup>, denn dieser Ausdruck des dritten Artikels „ist nichts anders denn die Glosse oder Auslegung, da Jemand hat wollen deuten, was die christliche Kirche heisse“ <sup>3)</sup>. Die Ecclesia ist „das heilig christlich Volk“ <sup>4)</sup>, in dem Christus fortgehend seine Wirksamkeit hat. Als ein christliches Volk, d. h. als eine geschichtliche gliedlich zusammenhängende Menschen-gemeinschaft stellt Luther sich die Kirche vor, im Kontrast zu

1) Comm. ad Matth. Opp. VI, p. 338: Neque ecclesia ob hanc partitionem magis discerpitur quam corpus si membra singula numeres.

2) Vgl. für das Folgende bes. „von den Concil. und Kirchen“ (1539) Erl. Bd. 25, s. S. 353.

3) Im gr. Katechism., Müller, Symbol. Bücher, S. 457.

4) Bd. 25, S. 355.



jener dismembrirenden vorreformatorischen Denkweise. Nicht bloss die in der Tatsache der Erzeugung wie der subjektiven Betätigung des Glaubens sich kundgebende Beziehung zu Gott ist das Einigungsband dieser Gemeinschaft, sondern in grossartiger Weise hat Luther die sociaethische Bezogenheit der Glieder dieser Gemeinschaft unter einander erfasst: „Ich gläub, dass in dieser Gemein alle Ding gemein sind, darum mir und einem jeglichen Gläubigen alle Gebete und gute Werke der ganzen Gemein zu Hilfe kommen“<sup>1)</sup>. Und wie von Christo alle Güter zu uns herabfliessen, „als wäre er das gewesen, was wir sind“, so soll unser Nächster uns sein, als wären wir er selber<sup>2)</sup>. Nicht als Vereinzelte finden wir das Heil, sondern in und mit der Gemeinschaft<sup>3)</sup>. Es ist daher völlig unberechtigt Luther zum Bürgen jener verkehrten Anschauung, als wäre es specifisch protestantisch das Christentum in das Verhältnis der einzelnen Seele zu Christo zu setzen, aufzurufen. Nur in der Gemeinschaft der Kirche tritt nach Luthers Anschauung der Einzelne in Beziehung zu Christo: „darum wer Christum finden soll, der muss die Kirche am ersten finden. Wie sollte man wissen, wo Christus wäre und sein Glaube, wenn man nicht wüsste, wo seine Gläubigen sind? Und wer etwas von Christo wissen will, der muss nicht ihm selbst trauen noch eine eigene Brücke in den Himmel bauen durch seine eigene Vernunft, sondern zu der Kirche gehen, dieselbige besuchen und fragen . . . . . denn ausser der christlichen Kirche ist keine Wahrheit, kein Christus, keine Seligkeit“<sup>4)</sup>.

Die christliche Gemeinschaft ist für Luther eine geschichtliche Realität. Ein „armer irriger Mensch“ hat Merkmale, von deren Vorhandensein er auf die Existenz eines „christlichen heiligen Volkes“ im Glauben schliessen kann, denn ein solches „soll ja in diesem Leben und auf Erden sein“<sup>5)</sup>. Wort und Sakrament sind diese Erkennungszeichen. Wo diese vorhanden sind, wo sie nach Gottes Einsetzung gebraucht werden, da — das wird Luther zu betonen nicht müde — ist Kirche. Wo du „hörest oder siehest predigen, gläuben, bekennen und darnach tun, da habe keinen Zweifel, dass gewisslich daselbs sein muss ein rechte ecclesia sancta catholica, ein christlich heilig Volk (1 Petr. 2, 9), wenn

---

1) Bd. 22, S. 20.

2) Vgl. die ganze herrliche Ausführung Bd. 27, S. 196 ff.

3) Vgl. Bd. 44, S. 107 ff., bes. S. 112: „Gott will keinen Sonderling haben, er saget, ich solls bei den Leuten suchen, bei meinem Bruder, der mit mir eine Taufe, einen Glauben, ein Vater Unser und Evangelium hat.“

4) Bd. 9, S. 162.

5) Bd. 25, S. 358.



ihr gleich sehr wenig sind.“ Dabei wird auf Jesaja 55, 11 verwiesen, dass Gottes Wort nicht leer zu ihm zurückkommen könne. „Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein“<sup>1)</sup>).

Durch diese Sätze wird das äussere sichtbare Gnadenmittel, wie es die Kirche verwaltet, zu dem Heil in eine feste und notwendige Beziehung gesetzt. Der gottmenschliche Charakter der Kirche kommt hier zur Perception; der heilige Geist richtet das ganze Werk der Heiligung aus, aber nur in der Kirche durch das menschlich verkündete Wort<sup>2)</sup>. Die Verkündigung der Kirche ist nicht „schlecht äusserliche Wort“, sondern „von Gott geboten, gestiftet und geordnet, also dass er selbst darunter mit dem heiligen Geist will wirken“<sup>3)</sup>. Das Subjekt für diese Handlungen ist in erster Linie die gläubige Gemeinde<sup>4)</sup>. Das verhindert Luther aber nicht — bei aller Betonung des allgemeinen Priestertums der Christen — die amtliche Gliederung der Kirche als eine von Gottes wegen zu Recht bestehende sittliche Ordnung anzuerkennen<sup>5)</sup>.

Diese Wertung von Wort und Sakrament setzt Luther auch in den Stand an der historischen Continuität der wahren Kirche durch alle Jahrhunderte der Kirchengeschichte hin festzuhalten<sup>6)</sup>. Die rechte Kirche befasst aber eben darum auch alle Katholiken in sich, die sich durch römisches Blendwerk nicht haben täuschen lassen, weil „doch die rechte alte Kirche mit ihrer Taufe und Gottes Wort“ unter ihnen fortbesteht<sup>7)</sup>. So wird sich auch jener edel konservative Sinn dem in Lehre und Leben geschichtlich Gewordenen gegenüber erklären<sup>8)</sup>.

Man wird daher nicht sagen dürfen, dass Luther eine Konstruktion der Kirche aus dem subjektiven Glauben vollführe<sup>9)</sup>. Die Kirche ist für Luther nicht, wie für Zwingli, Produkt der bekennenden Tätigkeit ihrer Glieder, sondern sie ist eine von Gott geordnete und erhaltene vor den jeweiligen einzelnen Gliedern bestehende Gemeinde, sie ist in diesem Sinn die Mutter der Gläu-

1) Bd. 25, S. 360 vgl. 22, 142; 44, 253; 45, 103; 9, 304; 28, 41 f. 59, 173.

2) Gr. Katech. Müller, S. 455. 456.

3) Bd. 25, S. 381.

4) Vgl. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche, S. 19 ff.

5) Vgl. bes. „an den christl. Adel“. Bd. 21, S. 281 ff. vgl. Bd. 40, S. 171 ff.; 31, S. 219 und die treffliche Ausführung Köstlin's a. a. O. S. 57 ff.

6) Opp. Lat. Erl. III, p. 56.

7) Bd. 26, S. 28 vgl. S. 43; Bd. 4, S. 59 ff. u. s.

8) Vgl. Köstlin a. a. O. S. 93 ff.

9) Gegen Wendt a. a. O. S. 14.



bigen<sup>1)</sup>. Und dennoch kommt sie zur Zeit zur Verwirklichung nur in dem freien Glaubenstun ihrer Glieder. So ist sie das Produkt der Heilswirksamkeit Gottes in der Welt und zugleich das Organ, durch welches allein sich jene Wirksamkeit vollzieht.

Nicht auf einzelne Menschen reflektirt Luther bei seiner Betrachtung des Wesens der Kirche, sondern sie ist ihm das Volk Gottes, die erlöste Menschheit, die Gemeinde der Gläubigen und Heiligen.

So bestimmt Luther stets den Begriff Kirche, wenn er auf das Wesen der Kirche sein Augenmerk richtet. In diesem Sinn beschränkt sie sich, wenn man die einzelnen Menschen in Betracht zieht, nur auf die Gläubigen<sup>2)</sup>. Bloss diese sind der Leib Christi.

Dabei hat sich aber Luther nicht davon abhalten lassen, die ganze erscheinende Christenheit, sofern sie durch Handhabung der Gnadenmittel die Möglichkeit jene rechte Gemeinde zu gewinnen darbietet, Kirche zu nennen. Weil der Unterschied, wie das Gleichnis vom Acker andeutet, auf Erden unvollziehbar ist, nimmt Luther keinen Anstand den ganzen Acker, auf dem Unkraut wie guter Same zusammenwachsen, als Kirche zu bezeichnen<sup>3)</sup>. Luther ist dabei von jeher scharf gegen den donatistisch wieder-täuferischen Wan, als liesse sich „eine Kirche anrichten, da gar kein Ärgernis inne wäre, sondern eitel lauter Heilige“ darin wären, aufgetreten. Die „ungläubigen Christen“ „entheiligen nicht das Volk Gottes“<sup>4)</sup>. „In der Kirche sind allezeit Böse und Gute unter einander gemenget“<sup>5)</sup>. So stellt sich Luther die wirkliche irdische Existenz der Kirche vor. Und auch die Heiligen, die das Wesen der Kirche bilden, können täglich in Schwachheit fallen und bedürfen daher der täglichen Busse und Sündenvergebung, aber ihre Sünde geht aus Schwachheit und nicht aus Bosheit hervor<sup>6)</sup>. Daraus ergibt sich aber, wie wenig man die Zugehörigkeit zur Kirche nach festen persönlichen Massstäben wird abschätzen dürfen. Wer glaubt, und sei es auch in Sünde und Schwachheit, ist als ein Glied des Volkes Gottes von der Kirche, wer nicht glaubt,

1) Gr. Katech. Müller, S. 456 . . . Gemeine in der Welt, welche ist die Mutter, so einen jeglichen Christen zeuget und trägt durch das Wort Gottes. 2) Vgl. Köstlin a. a. O. S. 109.

3) Erl. Bd. 2, S. 53. 61 f.

4) Bd. 25, S. 363, vgl. 16, 245 f.

5) Darauf haben mit Recht schon die ältesten Bearbeiter von Luthers Theologie verwiesen. Diese Stelle (zu Joh. 15) finde ich in Kirchner's Thesaurus, fol. 282 b. Vgl. Fabricius l. c. I, p. 106.

6) Bd. 44, S. 80.



ist kein wesentlicher Bestandteil am Leibe der Kirche, obschon er als Christ äusserlich zu ihr gehört <sup>1)</sup>).

Wir haben uns nunmehr genügend vorbereitet, um an die Frage nach der Unsichtbarkeit der Kirche bei Luther zu treten.

Luther redet davon, dass die Kirche unsichtbar ist, und zwar findet man, soweit meine Kenntniss reicht, bei ihm diese Wendung zum ersten Mal <sup>2)</sup>).

Aber auch hier zeigt sich eine durchgreifende Differenz Zwingli gegenüber. Denn wenn dieser zu seiner späteren Anwendung des Begriffes durch das Interesse an der Unerforschbarkeit des göttlichen Gnadenratschlusses geführt wurde, so wendet Luther das Prädikat unsichtbar nur an, um die als Glaubensartikel begriffene Kirche dem Kanon Hebr. 11, 1 zu unterstellen. Nicht auf einzelne Personen, von denen man keine sichere Kunde haben kann, sondern auf das Wesen der Gemeinschaft, welches im Gegensatz zu der römischen vor Augen liegenden Pracht und Macht nur im Glauben erfasst werden kann, kommt es ihm an. Wie in der eben angezogenen Stelle, so heisst es in der Auslegung des Galaterbriefes (1535): *Recte igitur fatemur in symbolo nos credere ecclesiam sanctam. Est enim invisibilis, habitans in Spiritu in loco inaccessibili, ideo non potest ejus videri sanctitas* <sup>3)</sup>. Ebenso schrieb Luther auch schon 1521 im Streit mit Emser unter direkter Bezugnahme auf Hebr. 11, 1 von der Kirche: „Denn was man gläubt, das siehet oder pfindt man nicht“ <sup>4)</sup>.

Ist damit aber nicht bei Luther dasselbe Nebeneinander der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, worauf es bei Zwingli hinauslief, eingetreten? Solch ein Nebeneinander besteht bei

1) Bd. 65, S. 66: Wer nicht das hochzeitlich Kleid hat, der gehört nicht in die Gemeinde, ist ein Unflat wie Eiter und Geschwür im Leibe; er ist wol drinnen im Leibe, aber er ist nicht ein Stück am Leibe. Vgl. dieselbe von Augustin auf Wiclif und Hus übergegangene Vergleichung, Bd. 2, S. 66; 41, 72.

2) Nicht aber bei Zwingli, wie gewöhnlich gelehrt wird (s. z. B. Ritschl, a. a. O. S. 190, Krauss, S. 34 u. d. M.). Die betreffende aus dem Jahr 1521 stammende Stelle lautet (*Responsio ad libr. Ambrosii Catharini*, Opp. Lat. Erl. V, p. 295): *Igitur sicut petra ista sine peccato invisibilis et spiritualis est, sola fide perceptibilis, ita necesse est et ecclesiam sine peccato invisibilem et spiritualement esse: Oportet enim fundamentum esse cum aedificio ejusdem condicionis sicut dicimus: Credo ecclesiam sanctam catholicam et fides est rerum non apparentium.*

3) Opp. Lat. III, p. 38.

4) Bd. 27, S. 303, ebenso Bd. 29, S. 95 u. s.



Luther nicht, denn die hier als unsichtbar vorgestellte Kirche ist nicht eine andere als die, welche man sehen kann. Es ist dieselbe Kirche, welche die Gnadenmittel ausspendet und welche die *communio sanctorum* enthält. Die Kirche ist ihrer wesenhaften Art nach für das Menschenauge nicht erkennbar, denn sie ist Gottes Volk. Aber dieses Volk Gottes ist nicht anders als auf Grund hörbaren und sichtbaren Handelns zu Stande gekommen und besteht nur in der sichtbaren Form des Handelns und Bekennens. Die Heiligkeit der Kirche, sagen die Schmalkaldischen Artikel höchst signifikant, steht nicht in römischen Cäremonien, „sondern in Wort Gottes und rechtem Glauben“<sup>1)</sup>. Da haben wir wiederum die notwendige Zusammengehörigkeit des Wahrnehmbaren und des Unsichtbaren bei Luther. Wo das Wort und die Sakramente sind, da ist Gott wirksam, ob auch „Judas, Kaiphas, Pilatus, Papst, Heinze und der Teufel selbs dasselb predigte oder recht täufete“<sup>2)</sup>. Die Kirche ist also sichtbar wie unsichtbar zumal. Sie ist sichtbar, denn ihres Daseins Grund trägt sichtbare Form und sichtbar stellen ihre Glieder sich dar, sie ist unsichtbar, denn nur der Glaube kann aus der Existenz jener sichtbaren Funktionen, wie sie von menschlicher Schwäche und Sünde umhüllt und umgeben sind, den Schluss auf die Existenz eines Volkes Gottes machen. Das ist ein Gesichtspunkt, der bei Luther häufig wiederkehrt. Grade um die Notwendigkeit die Kirche zu glauben zu erklären, verweist er auf ihre traurige und elende Gestalt. Darin besteht der Glaube, dass man absehend von allem schlecht Menschlichen, das man in der Kirche sieht, dennoch um der Gnadenmittel willen, hier und nur hier die Menschheit Gottes sucht. „Dass eine heilige christliche Kirche sei, das ist ein Artikel unseres Glaubens, so mit dem Glauben muss gefasst werden nicht mit den Augen. Denn Gott verbirget und versteckt sie wunderbarlicher Weise itzt mit Sünden, Zwietracht, Irrtum, nu mit Schwachheiten, Ärgernissen, Töten“ u. s. w.<sup>3)</sup>

Dass eine Kirche existiert ist ein Urteil, welches nur der Glaube fällen kann. In diesem Sinn ist die Kirche unsichtbar. Aber nie ist sie nur unsichtbar. Das Wie ihrer Existenz versetzt sie notwendig in die Sphäre der Sichtbarkeit. Auch nicht das

---

1) Symbol. Bücher, Müller S. 324.

2) Bd. 26, S. 37.

3) Tischreden, Bd. 59, S. 145 f., 60, 381; vgl. Comm. in ep. ad Gal. Opp. III, p. 38: Man müsse die Kirche glauben, Deus enim ita abscondit et obruit eam infirmitatibus, peccatis et erroribus, variis formis crucis et scandalis, ut secundum sensum nusquam appareat.



ist die Meinung, als wäre sie zuerst unsichtbar und versichtbarte sich hernach, sondern beides geht miteinander und ineinander.

Mit dieser Unterscheidung deckt sich weder die Zwingli'sche, dass die unsichtbare Kirche die Erwählten, die sichtbare die zur äusseren Gemeinde sich Zählenden umfasse noch die der luth. Dogmatiker, dass die unsichtbare Kirche den inneren Kreis der sichtbaren bilde. Kirche sind in wesentlichem Sinn für Luther überhaupt nur die Gläubigen. Und erst eine Folge ihrer irdischen Existenz ist es, dass unter sie sich auch Ungläubige gemengt haben. Nur synecdochice kann auf diese die Bezeichnung Kirche angewandt werden<sup>1)</sup>. Das was Luther meint, wird nur durch die Unterscheidung der Apologie der Augustana gedeckt, welche von *ecclesia proprie dicta* und *large dicta* spricht<sup>2)</sup>.

Luther redet also zwar von unsichtbarer Kirche, aber er stellt ihr nirgends eine zweite sichtbare gegenüber. Diese Zerteilung ist in der Tat Zwingli's Werk. Nicht als eine Summe einzelner Individuen stellte sich Luther die Kirche vor, sondern als das Volk Gottes, welches aber in diesem Äon nicht anders denn ein Acker, welcher Weizen und Unkraut miteinander trägt, besteht.

Es beweist daher keine vertrauenerweckende Kenntnis Luthers, wenn man gesagt hat auf Grund der Luther'schen „Metaphysik (!), nach welcher Gott allein Alles wirkt“ entstehe durch ein „inneres one eigentliche menschliche Tätigkeit wirkendes Machtwort“ die unsichtbare Kirche, worauf dann eine Verbindung der einzelnen Glieder unter einander die sichtbare Kirche hervorbringe<sup>3)</sup>. Nein, Inneres und Äusseres, Geist und Wort, Göttliches und Menschliches, Predigt und Bekenntnis, objektive Heiligkeit und subjektive Heiligung sind für Luther stets in notwendigem Correlatverhältnis mit einander verknüpft. Daher sein Begriff von der Gnade und den Gnadenmitteln, daher auch seine Anschauung über die Kirche. Nicht geht aus der unsichtbaren Kirche eine sichtbare hervor, während nach katholischer Meinung die sichtbare Kirche die unsichtbare hervorbringe<sup>4)</sup>, sondern dass Kirche existirt ist eine unsichtbare Realität, die nur der Glaube fassen kann -- das gilt der römischen Tendenz auf Veräusserlichung des Begriffes gegenüber — aber dieses unsichtbare Volk Gottes ist nur dort zu finden, wo die geschichtliche Kirche ihr sichtbares

---

1) Opp. Lat. I, p. 40.

2) Vergl. Köstlin, a. a. O. S. 108—111 u. Theol. Luth. II, S. 553.

3) Möhler, a. a. O. S. 299.

4) Derselbe S. 319.



und hörbares Tun vollführt — das gilt der unsichtbaren Kirche Zwingli's wie jenem schwarmgeistigen Gedanken einer Verbindung einzelner heiliger Seelen gegenüber. Das *Extra ecclesiam nulla salus* behält für Luther seine volle Geltung<sup>1)</sup>, wie es erst durch ihn seine tiefste Begründung gefunden.

Unser Resultat ist, dass die schiefe Gegenüberstellung der empirischen Kirche und eines unsichtbaren Geisterreiches, die uns bisher begegnet ist, bei Luther principiell überwunden ist<sup>2)</sup>.

Man kann Luther's Bestimmung des Wesens der Kirche nicht besser zusammenfassen als in den Worten des grossen Katechismus: „Ich gläube, dass da sei ein heiliges Häuflein und Gemeine der Gläubigen auf Erden eiteler Heiligen unter Einem Haupt Christo, durch den heiligen Geist zusammenberufen in Einem Glauben, Sinn und Verstand mit mancherlei Gaben, doch einträchtig in der Liebe ohne Rotten und Spaltung. Derselbigen bin ich auch ein Stück und Glied, aller Güter so sie hat, teilhaft und Mitgenosse, durch den heiligen Geist dahin gebracht und eingeleibet dadurch, dass ich Gottes Wort gehört habe und noch höre, welches ist der Anfang hineinzukommen . . . . . So bleibt der heilige Geist bei der heiligen Gemeinde oder Christenheit bis auf den jüngsten Tag, dadurch er uns holet und brauchet sie das Wort zu führen und zu treiben, dadurch er die Heiligung macht und mehret, dass sie täglich zunehme und stark werde im Glauben und seinen Früchten, so er schaffet“<sup>3)</sup>. Nicht von dem Einzelnen, sondern von dem Ganzen geht Luther aus. Ein Glied dieses Ganzen ist der Einzelne. Zu dieser Stellung ist er durch Gottes Gnade, die wirksam ist in dem Wort Gottes,

---

1) Kirch. Post. Erl. Bd. 9, S. 292: in dieser muss ein jeder sich finden lassen und derselben eingeleibet sein wer da will selig werden und zu Gott kommen und wird ausser ihr Niemand selig. Vgl. Bd. 48, 218. 219.

2) Wenn Krauss meint auch die Theorie Luthers führe in ein „Netz von Verwicklungen“, aus denen es „lediglich eine Rettung gibt: anzuerkennen, dass die Kirche als solche niemals und in keiner Weise Glaubensartikel, weil ihrer Natur nach etwas Sichtbares ist“ (S. 34), so hat unsere ganze Entwicklung diesem Einwand zu begegnen gehabt. Grade das ist es, was die Probe des rechten Glaubens bildet, dass man trotz aller Unscheinbarkeit, ja Erbärmlichkeit kirchlicher Verhältnisse und Formen dennoch ihres hohen himmlischen Wesens und Berufes gewiss bleibt. Es hängt dieses Urteil freilich mit anderweitigen Voraussetzungen zusammen, über welche sich nicht mit Jedermann reden lässt.

3) Müller, S. 457–458.



gekommen. Dieses Wort aber treibt und fñhrt die Gemeinde, an ihrer Selbsterhaltung wie Selbstentfaltung dadurch arbeitend. Gottes Wort ist es und doch Gemeindewort, Gottes heiliges Volk und doch eine irdische Gemeinde ist es, Erben an den Gütern Gottes sind ihre Glieder und doch nur durch die freie Annahme dieses Wortes. Man sieht hier gehen Göttliches und Menschliches Unsichtbares und Sichtbares derart zusammen, dass sie trennen, Luther's Begriff von der Kirche zerreißen hiesse.

Diese, wenn auch nicht im Einzelnen ausgeführte, geniale Conception des Kirchenbegriffes steht in engstem Zusammenhang mit Luther's grossartiger Auffassung des Reiches Gottes und Christi. Es ist im vorigen Jare anlässlich des Lutherjubiläums, mit Recht auf die „principielle Bedeutung“ des Reichsgedankens für Luther's „gesammte Glaubens- und Sittenlehre“ verwiesen worden<sup>1)</sup>. Es wird Luther's ganzes theologisches Denken in der That in einer Weise vom Reichsgedanken getragen, wie es uns bisher in der Dogmengeschichte nicht begegnet ist.

Das Reich ist für Luther nicht nur Bezeichnung einer zukünftigen Realität, wie das die altkatholische Auffassung war, es ist auch nicht identisch mit der organisirten Kirchengemeinschaft, wie die mittelalterliche Anschauung wollte, das Reich ist eine bereits gegenwärtige und doch erst zukünftige Realität, es ist die gläubige Menschheit Gottes, in der Christus das Regiment führt, die dermalen im Glauben wandelt, einst aber im vollendeten Reich Gottes zum Schauen gelangt<sup>2)</sup>. Hier in diesem Reich ist die Fülle menschlichen Glaubens und menschlich sittlicher Liebesbetätigung beisammen. Darum überbietet die Reichszugehörigkeit an Wert alle, auch die edelsten und wertvollsten Güter des irdischen Daseins<sup>3)</sup>.

Nicht eine kosmopolitisch angehauchte Tugendgenossenschaft oder ein unsichtbarer Geisterbund ist aber das Reich, sondern weil Christus sein Haupt nicht anders als durch Wort und Sakrament, durch geschichtliche Menschentätigkeit seine Regierung führt, ist das Reich schlechterdings gebunden an die Kirche<sup>4)</sup>. Von einem Reich ausser und über der Kirche weiss Luther nichts.

1) Alex. von Oettingen in Luthardt's Kirchenzeitung, 10. Nov. 1883, S. 14.

2) Bd. 18, S. 234; 39, 34—35; 21, 115; 15, 21 f.; 12, 2. 3; 51, 181.

3) 21, 184—185; 14, 238 f.; 18, 234; 40, 52; vgl. bes. den letzten Vers des Liedes „Ein' feste Burg“.

4) Bd. 39, S. 34, S. 20; 8, 218. 134; 19, 26. 33. 35; 12, 3; 28, 336 f. 51, 181; 40, 94. 96.



Das Reich ist ihm eben nicht bloss eine spontan menschliche Vereinigung zwecks sittlichen Handelns, sondern der Grund seines Bestandes wie sein Wesensmerkmal ist, dass hier die Gnade Gottes zu Hause ist, dass hier und nur hier durch das geordnete Handeln der Kirche Vergebung der Sünden zu finden sei. Die Menschheit Gottes, der die Sünden vergeben sind, ist das Reich, in dem man zu einem „fröhlichen sicheren Gewissen wider die Sünde, Tod, Teufel und Hölle“ gelangt<sup>1)</sup>. Hierin wurzelt denn auch der stärkste Antrieb zu sittlichem Handeln in dem Reich. „Darum vergibt uns der barmherzige Vater unsere Sünd, auf dass wir unsern Brüdern vergeben sollen und Barmherzigkeit erzeigen, gleichwie er gegen uns barmherzig ist und vergibt Sünde, Tod, Schuld und Pein. Wenn wir solches tun, so sind wir im Reiche Gottes, denn Gottes Güte lebt in unseren Herzen und macht uns gütig“<sup>2)</sup>. Indem sich nun aber dieser Begriff der dienenden Liebe bei Luther mit dem Begriff der Weltbeherrschung combinirt<sup>3)</sup>, entspricht er den zuerst von Augustin für den Reichsbegriff aufgestellten Beziehungen, dass nämlich der Begriff des *regnum Dei* sowol die sich Gottes Herrschaft unterstellende Menschheit als die seitens dieser Menschheit über die Welt ausgeübte Herrschaft in sich befasst<sup>4)</sup>.

Diese Auffassung aber des Reiches als der Menschheit, deren König Christus durch die in der Sündenvergebung sich vollziehende Entnehmung aus dem Reiche des Teufels und der Sündenschuld ist, und welche darum im Glauben und in der Liebe die Welt überwindet und dienend beherrscht, hat Luther nur dadurch erreichen können, dass er den Reichsbegriff in engste Beziehung zu dem christologischen und speciell zu dem Dogma von den zwei Naturen in Christo setzte. Das zeigt schon die Stellung,

---

1) Bd. 16, S. 38 vgl. Bd. 14, 13; 15, 21; 19, 43; 4, 258; 40, 52.

2) Sermon vom Reich Gottes (1524) Bd. 18, S. 240 vgl. 14, 238—239: In Gottes Reich, da er durch das Evangelium regieret, ist kein Rechtsfordern . . . . ., sondern ist eitel Vergebung, Nachlassen und Schenken und kein Zorn noch Strafe, sondern eitel brüderlich Dienst und Woltat.

3) Vgl. die Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen“ und die Erklärung von Ps. 110 aus dem Jar 1518, Bd. 40, S. 16: Aber Christi ware Brüder tund ihm gleichförmig, lieben die Bösen, benedeien, entschuldigen sie und bitten für sie, loben und danken Gott in dem Allen. Und das heisst geistliche Feind unterdrucken und herrschen, vgl. S. 17.

4) De civ. Dei, l. XX, c. 9 (tom. IX, col. 770): . . . regnant cum illo qui eo modo sunt in regno ejus, ut sint etiam ipsi regnum ejus.



die er dem Reichsbegriff bei Erklärung des zweiten Artikels im kl. Katechismus zuteilt. Das beweist auch die Tatsache, dass überall dort, wo er zur Aussage von Christo als dem Haupt des Reiches kommt, dieses so geschieht, dass die Zweinaturenlehre dabei zur Verwendung gelangt. In diesem Zusammenhang wird ausgesagt, dass Christus „der rechte natürliche Gott“ und „von Natur warhafter Gott“ und doch auch warhafter Mensch sei<sup>1)</sup>. So ist er „unser Herr und König in Ewigkeit, dass wir von und durch ihn Alles haben. Denn daher, dass er von Natur Gottes Son ist, hat er Alles Macht und Gewalt bei dem Vater. Weil er aber warhafter Mensch ist, damit er uns zugehöret und ebensowol Adams Kind ist (doch one Sünde) als wir, hat er solch seine Gewalt und alle Macht uns als die wir derselbigen Natur und seine Brüder und Miterben sein sollen, geschenkt und gegeben“<sup>2)</sup>. Diese enge Verbindung, in welche die beiden Grundbeziehungen im Reichsbegriff zu den beiden Naturen Christi gesetzt werden, beweist, wie wenig Grund jene Rede hat, als ob die originell religiösen Conceptionen Luthers die Zweinaturenlehre im Princip ausser Geltung gebracht hätten<sup>3)</sup>.

Es hat auch diese Übersicht über Luthers Aussagen vom Reich gezeigt, wie fest die luthersche Auffassung der christlichen Gemeinschaft in seiner theologischen Gesamtanschauung wurzelt. Eine ausdrückliche Verhältnissbestimmung der Begriffe „Reich“ und „Kirche“ weiss ich bei Luther nicht nachzuweisen. Jedenfalls ist ihm das Reich der weitere über die Schranken der Geschichte hinausgreifende Begriff, welcher die Beziehungen zu den im ewigen Heilswillen Gottes begründeten Voraussetzungen wie zu der eschatologischen ewigen Vollendung der Menschheit Gottes sicher stellt. Aber für die Gegenwart gibt es keine andere Wirklichkeit dieses Reiches als in der sichtbaren Kirche, in der durch Wort und Sakrament die Vergebung der Sünden zugesprochen und angeeignet wird.

#### §. 14. Die Augsburger Confession.

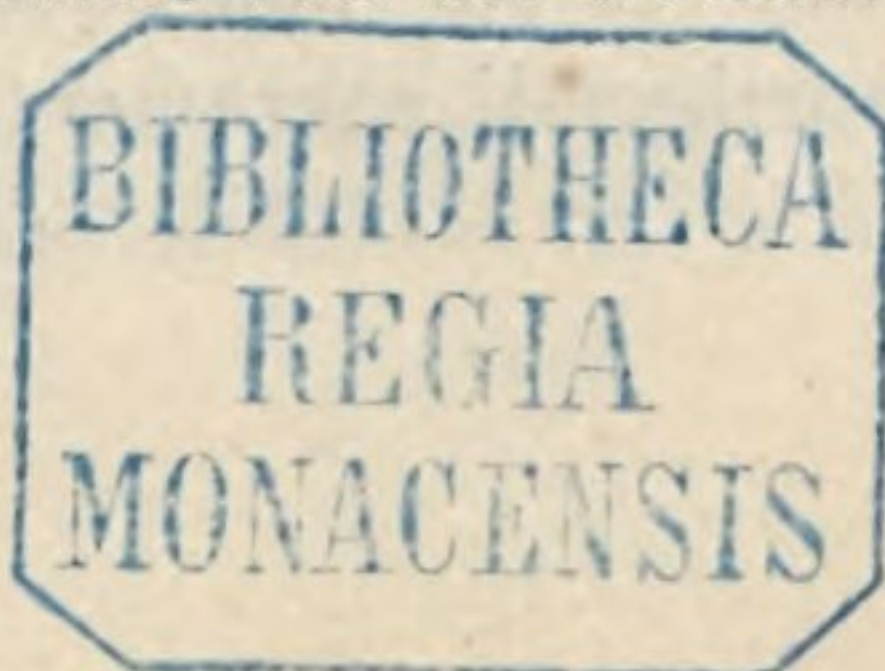
Nachdem wir Luthers Anschauung von der Kirche zu charakterisiren versucht haben, tun wir gut uns der Augsburger

1) Zu Psalm 8, Bd. 39, S. 8, 9, 60; Predigt vom Reich Christi (1532) Bd. 19, S. 48, 52; zu Psalm 110 (aus dem Jar 1539) Bd. 40, S. 47, 55.

2) Bd. 40, S. 50.

3) Gegen H. Schultz, die Lehre von der Gottheit Christi (Gotha, 1881) S. 182 ff. 190, 206, 208, 209.

Seeberg, Begriff der Kirche. I.





Confession zuzuwenden. Sie ist in Luthers Geist mit Rückbeziehung auf die Schwabacher und Torgauer Artikel des Reformators, von Melanchthon ausgearbeitet worden und bildet uns so die Brücke zu Melanchthons, wie immer wieder behauptet wird, später so gar veränderter Stellung zu dem Kirchenbegriff.

Wir müssen von vornherein konstatiren, dass es das Bekenntnis vergewaltigen heisst, wenn man mit einem von anders her gewonnenen Lehrschema an dasselbe herantritt und dann kurzweg behauptet, die Augustana rede von einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche<sup>1)</sup>. Weder die Augustana noch ihre Apologie, deren Ausführungen hier gleich mitberücksichtigt werden sollen, brauchen diese in reformirten Bekenntnissen mehrfach vorkommende Bezeichnung.

Die Augustana erklärt die Kirche, in eigentlichem Sinn gefasst, als *congregatio sanctorum et vere credentium*<sup>2)</sup>. Das ist durchaus dieselbe Bestimmung, die wir bei Luther fanden. Diese congregatio besteht nun nicht vermöge menschlichen Zusammentrittes, auch nicht durch das absolute göttliche Dekret der Erwählung<sup>3)</sup>, ihr wesentliches Merkmal ist vielmehr, dass in ihr *evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta*, dabei ist es nicht die Absicht, die Gnadenmittel bloss als Formen besonderer Betätigung der Gemeinde hinzustellen. Indem nämlich der das Wesen der Gemeindeglieder kennzeichnende Glaube in feste geschichtliche Beziehung zu der Handhabung der Gnadenmittel gesetzt wird<sup>4)</sup>, zeigt es sich, dass wie bei Luther so auch

---

1) So schon die älteren Erklärer, s. z. B. Calov, *Exegema Aug. confess.* (Wittenbg. 1667) Art. VII, §. IX. XIV; Ritter, in *Aug. confess. disputat.* (Altorfi 1725) p. 38; J. G. Walch, *Indroductio in libr. symb. eccl. Luth.* (Jenae 1732) p. 281; Walliser, *vindiciae libror. eccl. Luth. symbolicor.* (Ulm 1738) p. 83 sq. u. A.; ferner Münchmeyer, a. a. O. S. 46; Strauss, *Glaubenslehre* (1840) Bd. II, S. 609; Biedermann, *Christl. Dogmatik* (1869) §. 534; Dörner, *System der christl. Glaubenslehre* (1881) Bd. II, 1, S. 895; J. Müller, *dogmatische Abhandlungen*, S. 294 u. A. 2) Art. VII. VIII, Müller, p. 40.

3) Auf beides könnte das Wort congregatio gedeutet werden. Aber schon die älteren Ausleger verweisen mit Recht auf die authentische Interpretation der Apologie: *Nec offendiculo esse debet vox congregationis, qua C. A. hic utitur: Apologia enim explicat eandem per societatem fidei et spiritus sancti in cordibus.* Feuerlin, *Observationes variae in conf. Aug.* (Gottingae 1742, p. 54) cf. Carpzov, *Introductio in libr. symbol.* (Lips. 1665) p. 307: *Non actum sed statum voce hac significari.*

4) Art. V. *Ut hanc fidem consequamur institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta.*



hier die Gnadenmittel deshalb als Wesensmerkmale der Kirche in Betracht kommen, weil durch sie dem Glauben die Existenz einer Gemeinde, und sei sie auch noch so klein, gewärleistet ist. Damit ist die Art der Kirche als eines Objektes des Glaubens gesichert. Solange die Gnadenmittel noch gebraucht werden, gibt es auch Kirche. Wort und Sakrament sind nicht um der frommen Tätigkeit der Gemeinschaft oder ihrer Diener willen wirksam, sondern *propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiam si per malos exhibeantur*<sup>1)</sup>.

Das Wesen der Kirche liegt also nicht in äusseren Satzungen und Gebräuchen, sondern darin, dass sie menschliche Gemeinschaft ist, aber eine Gemeinschaft, die erzeugt wird durch des Geistes Wirkung in den Gnadenmitteln<sup>2)</sup>, und die sich durch den Gebrauch derselben am Leben erhält. Sie ist sowol das Objekt der an ihr sich vollziehenden Gnadenwirkungen des Geistes, als auch das Subjekt, durch das und in dem der Geist zu historischer Wirksamkeit gelangt. Sie ist Heilsgemeinschaft und indem sie das ist, wird sie zur Heilsanstalt. Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob das Amt neben oder über der Gemeinde stünde, sondern nur das ist die Meinung, dass in echt menschlicher d. h. fester historischer Ordnung die der Gemeinde zustehenden Gnadengaben verwaltet werden. Dass das der Gedanke des Art. V ist, und nicht, dass es ein besonderer Gnaden teilhaftiges Amt gebe, erhellt aus dem Gegensatz, den er abweist. Es handelt sich da nur um eine Geistwirkung, die *sine verbo externo per ipsorum praeparationes et opera* zu erlangen wäre<sup>3)</sup>.

Das Wesen der Kirche als der Gemeinde der Gläubigen charakterisirt sich nach einer doppelten Seite hin. Wort und Sakrament sind die sinnlichen Merkmale, welche zu jener Gemeinschaft in notwendiger Beziehung stehen. Aber nur dort realisirt sich das Wesen derselben, wo jene Gnadenwirkung Gottes im Glauben zu subjektiver Wirklichkeit geworden ist<sup>4)</sup>. So ist

1) Art. VIII.

2) Art. V: *Nam per verbum et sacramenta tanquam instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit.*

3) Verworfen werden hier die Wiedertäufer et alii. Schon viele ältere Ausleger z. B. S. J. Baumgarten haben hier und wol mit Recht, eine Anspielung auf Zwingli vermutet. S. Erläuterung der im christl. Concordienbuch enthaltenen symbol. Schriften der ev.-luth. K. (Halle 1747) S. 45. Vgl. Zöckler, die Augsb. Conf. (Frankf. a. M. 1870) S. 193, Plitt, Einleitung in die Augustana (1868) Bd. II, S. 184.

4) Apol. Müller, S. 152: *At ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est societas*



die Kirche, vere et proprie dicta, der vere populus Dei, der Leib Christi, das regnum Christi<sup>1)</sup>. Es ist im Sinn Luthers gehandelt, wenn der Gedanke des regnum Christi auch hier mit der wesentlichen Kirche in Verbindung gebracht wird. Darum ist sie aber keineswegs eine erträumte Platonica civitas d. h. kein bloss in der Ideenwelt gedachtes Ding, sondern sie hat ihre reale geschichtliche Wirklichkeit in allen denen, welche wirklich an Christum glauben. Und dass es solche gibt, verbürgt sich dem Glauben durch die Realität der Gnadenmittel.

Ist aber das die Eigentümlichkeit der Kirche, so wird dieselbe in ihrem wesentlichen Bestande nicht als schlechthin unsichtbar bezeichnet werden können. Dass ein solches Volk Gottes existirt und existiren kann, ist freilich eine Tatsache aus dem Reich des Unsichtbaren. Doch hat das Bekenntnis diese Formulirung zur Sicherstellung des Charakters der Kirche als Glaubensgegenstandes vorsichtiger Weise nicht gewält.

Nun hat sich aber das Bekenntnis der Einsicht nicht verschlossen, dass, solange die Kirche auf Erden bestehen wird, sie niemals dieses ihr Wesen in einer empirischen Gemeinde völlig zum Ausdruck bringen wird. Der Kirche sind in hac vita multi mali et hypocritae admixti<sup>2)</sup>. Diese sind socii hujus verae ecclesiae secundum externos ritus. Sie sind membra ecclesiae secundum societatem externorum signorum, ideoque gerunt officia in ecclesia<sup>3)</sup>. So wenig aber Luther derartige Leute als wirklich Kirche seiend anerkannte, tut die Apologie es. Solche Menschen sind vielmehr das regnum diaboli. Nam impii reguntur a diabolo et sunt captivi diaboli, non reguntur spiritu Christi<sup>4)</sup>. Die mali et hypocritae gehören also zur Kirche, sofern Wort und Sakrament auch ihnen angeboten werden. Sie sind nomine Kirche. Das ist die empirische Betrachtungsweise, welche alle, an welche Gottes Gnadenmittel herangetreten sind, zur Kirche zählt, sie seien denn durch Exkommunikation offenbar von derselben abgetrennt worden. Aber diese Betrachtung fasst nur die äussere Erscheinung der Kirche in das Auge; auf das Wesen<sup>5)</sup> gesehen, stellt sich eine andere Beurteilung heraus. Die Bösen sind nicht die heilige Kirche, denn in quibus Christus nihil agit, non sunt membra Christi<sup>6)</sup>.

fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas ut agnosci possit, videlicet puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi.

1) Apol. Müller, p. 154. 155. 158.

2) Conf. Aug. Art. VIII.

3) Apol. p. 154. 157.

4) Apol. p. 155.

5) Apol. p. 153: malos nomine tantum in ecclesia esse non re, bonos vero nomine et re.

6) Apol. p. 152.



Hiemit ergibt sich die Lehre unseres Bekenntnisses von der Kirche auf das allerklarste. Die Kirche ist die menschliche Gemeinschaft, in der Gott in Wort und Sakrament gegenwärtig und wirksam ist. Dort wo Wort und Sakrament ihren gottgewollten Zweck in der freien Tat der gläubigen Annahme seitens der Menschheit erreichen — sei es auch nur in Schwäche und Irrtum <sup>1)</sup> — kommt das, was der in Rede stehenden Gemeinschaft Wesen ist, zur Verwirklichung. Da ist der Leib Christi, die Gemeinde der Heiligen, das Volk Gottes. Aber diese Gemeinde als auf Erden streitende kann nie ohne Beimischung ungläubiger und heuchlerischer Glieder erscheinen. Das ist ihre Erscheinungsform. Und nicht führt dieselbe ein fremdartiges Accidens ein, sondern sie ist in dem Wesen jener Gemeinschaft, als einer irdisch sich verwirklichenden, bereits vorbereitet. Kirche können alle diese admixti genannt werden, sofern sie von den Gnadenmitteln erreicht werden, nicht Kirche sind sie, sofern sie subjektiv die Wirkung jener Mittel negiren, daher, soviel an ihnen ist, das Wesen jener Gemeinschaft zerstören.

Mit diesen Festsetzungen ist der gottmenschliche Charakter der Kirche gewahrt. Nicht durch magische Sakramentswirkung, so dass sie der Ort, da die gratia infusa mitgeteilt wird, wäre, oder aber durch das decretum absolutum besteht die Kirche, sondern dadurch kommt sie zu Stande, dass die im Wort und in den Sakramenten an den Menschen herantretende gnädige Gesinnung Gottes im Glauben erkannt und angenommen wird. Gottes Verhalten und des Menschen Verhalten in ihrem Zusammenwirken constituiren diese Gemeinschaft. Die Kehrseite aber dieses Gedankens ist, dass der Mensch diese Gemeinschaft aufheben und von sich weisen kann.

Hiemit ist nicht gesagt, dass die beiden Seiten der Kirche „in gewissem Sinn zu zwei Kirchen auseinanderschlagen“ <sup>2)</sup>. Wohl aber steht fest, dass in dem Begriff der Kirche eine innere Unterscheidung, welche der zwischen Wesen und Erscheinung analog ist, gesetzt ist.

Wie bei Luther, so ist auch hier die Einheit des Begriffes gewahrt. Und wenn gemeint worden ist, dass die Betrachtung der Kirche als *societas externorum signorum* der *congregatio sanctorum* einen zweiten verschiedenen Begriff entgegenseetze, der

1) Dieses wichtigen Gedankens versichert sich das Bekenntnis durch die Wendung, dass am Glauben der rechten Kirche auch *multi imbecilles* Teil haben, welche *quasdam inutiles opiniones habent, quae tamen . . . non evertunt fundamentum* (Apol. p. 155—156).

2) Gegen Reuter, Abhandlungen zur syst. Theol. (1855) S. 15.



mit dem ersten nur den Namen gemein habe <sup>1)</sup>, so übersieht man, dass hier nicht von zwei Gemeinschaften verschiedenen Principis der Existenz gesagt ist, sondern dass von einer Gemeinschaft, deren Erscheinung ihr Wesen nicht deckt, die Rede geht. Die Gemeinde der Heiligen besteht nur als eine Gemeinde äusserer Zeichen und letztere wiederum existirt nicht ohne jene <sup>2)</sup>. Und dass das, was der Gemeinschaft Wesen ist, in nur relativ Wenigen zum Ausdruck kommt, hat die Kirche mit allen Gemeinschaften des Lebens gemein. Der Schule Wesen besteht darin, dass sie eine Versammlung Lernender ist, welche belehrt wird. In den Schülern, welche das Gelehrte sich aneignen, kommt dieses Wesen zur Verwirklichung. Und doch wird auch den die Erscheinung jeder Schule begleitenden Individuen, welche, soviel an ihnen ist, sich der Erlernung des Gelehrten widersetzen, der Name Schüler nicht abgesprochen. — Die formale Congruenz der beiden Seiten des Begriffes wird dadurch gewahrt, dass jedes Mal an eine Beziehung einander entgegengesetzten Handelns gedacht wird. Eine Beziehung göttlichen und menschlichen Handelns aber ergibt sich bei der *ecclesia proprie* wie auch *large dicta*.

Mit dieser Unterscheidung des Wesens und der Erscheinung der Kirche haben die Reformatoren keineswegs beabsichtigt zu einer jetzt schon zu verwirklichenden Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen aufzufordern. Das kann nur durch jene oben gerügte Verkehrung der Frage nach der Kirche in die Frage nach Art und Zahl ihrer Glieder geschehen. Trotz dessen wird der Dogmatiker daran festzuhalten haben, dass nur die Gläubigen wesentlich und wahrhaftig Kirche sind. Nur das ist die Meinung des Bekenntnisses. Es widerstreitet seinem Sinn und Laut, wenn man alle Bösen und Ungläubigen auch innerlich zur Kirche hat gehören lassen wollen <sup>3)</sup>.

---

1) Krauss, S. 36 f.

2) Vgl. Plitt, die Apologie der Augustana (Erlangen 1873) S. 143.

3) Diese Bemerkung zielt besonders auf die Interpretation, die Vilmar den Aufstellungen der Augustana gegeben hat (Dogmatik ed. Piderit, Gütersloh 1874, Bd. II, S. 196 ff.). Nach Vilmar gehören die *mali et hypocritae* auch innerlich zur Kirche, da sie getauft sind und nach der Meinung der Augustana die Gnadenmittel eine geistliche Wirkung ausüben. Diese innere Zugehörigkeit werde auch durch das *admixti sunt* bezeichnet. Nur so sei die in Art. XII vorgesehene *conversio lapsorum* möglich. Als Hauptgrund wird endlich angeführt, die Augustana sage doch nur von einem richtigen Verkünden und Verwalten von Wort und Sakrament, mithin sei die Zugehörigkeit zur Kirche nicht von der Art des Empfanges der Gnadenmittel abhängig zu machen. Diese Aufstellungen sind



Man hüte sich nur die innere Unterscheidung die wir gefunden haben, durch ungeschickte Formeln gleichsam zu versteinern. Sehe ich recht, so zeigt sich dergleichen schon bei unseren alten Dogmatikern, indem man jenen Gedanken der Apologie, dass auch imbecilles im Glauben lebendige Glieder der Kirche seien<sup>1)</sup>, zu wenig zu seinem Recht kommen liess. Vilmar hat Recht, wenn er darauf hingewiesen, dass die gewöhnliche Darstellung hier viel zu abstrakt, dem Bekenntnis widersprechend, zu Werke geht. Man unternimmt es, die Vielseitigkeit des Begriffes Glauben übersehend, feste Grenzen zu ziehen für ein Gebiet, das seinem Wesen nach in lebensvollem Fluss begriffen ist. Welche Fülle von Schwankungen gibt es im Glaubenskampf, welche Skala von der unerschütterlichen Festigkeit und dem heiligen Ernst im Glauben bis zu dem verzagenden Kleinglauben und dem verzweifelnden: „Ich glaube, Herr hilf meinem Unglauben“, von der klar ausgeprägten Glaubensüberzeugung bis zum tastenden Suchen! All' diese Standpunkte sind mitbefasst in dem Ausdruck *congregatio sanctorum et vere credentium*. Die rechten Christen sind diese Gemeinde, mag auch, wie Luther ausfürte, in ihrem Leben viel Sündenelend und grosse Schwachheit täglich immer wieder sich kundtun.

Die Confessio bot uns die nämliche Lehre von der Kirche, wie Luther dar. Zur Zeit ihrer Abfassung muss Melancthon also noch mit Luther übereingestimmt haben. Ob er diesem Kirchenbegriff treu geblieben ist, hat das Folgende zu untersuchen.

---

bei Vilmar nur Konsequenz seines eigenen Kirchenbegriffes. Denn, wenn man den anstaltlichen Charakter der Kirche als von Gott selbst geordneten, mit dem Amt als dem direkten Nachfolgeramt der Apostel, hoch über die Gemeinde, „die nichts hat, nichts besitzt, sich nichts gibt“ stellt, so ist es nur konsequent, die Gemeinde als die Anzal derer zu bestimmen, zu denen Gottes Gnadenmittel irgendwie und irgendwann gelangt sind. Nur bezeichne man das nicht als unbefangene Würdigung der Lehre unserer Bekenntnisse von der Kirche! Die C. A. und ebenso die Apol. bestimmen die Kirche principiell als die Gemeinde der Gläubigen und Heiligen, sowie sie principiell alle mali et hypocritae von ihr ausschliessen. Was aber Vilmar's oben angeführtes Hauptargument anlangt, so bedarf dasselbe in dem Mass keiner Widerlegung als jener Satz nicht sowol das, was die Kirche ist als das, was in ihr geschieht, besagt. Sie ist aber die *congregatio sanctorum et vere credentium*. Das wird durch Vilmar's Ausfürung nicht widerlegt.

1) Vgl. auch Zöckler, a. a. O. S. 205, Anm. 2.



## §. 15. Melanchthon.

In der ersten Ausgabe der Loci (1521) ist Melanchthon bekanntlich nicht auf die Kirche zu sprechen gekommen. Aber schon in den Loci zweiter Gestalt (1535) findet man einen locus de ecclesia.

Die hier aufgeführten Bestimmungen kommen wesentlich mit dem in der Augustana und der Apologie Gelehrten überein. Die Kirche ist *proprie et principaliter* die *congregatio sanctorum*, sie befasst in sich die Heiligen. In diesem Sinn nennt sie Melanchthon, wie in der Apologie, wiederholt die *ecclesia vera*<sup>1)</sup>. Dieser waren Kirche aber seien viel Heuchler und Böse in dieser Welt beigemischt, welche oft gar die Herrschaft in ihr führten. Diese werden als *ecclesia hypocritica* jenen Frommen gegenübergestellt. Damit ergibt sich ein *discrimen duorum corporum ecclesiae*<sup>2)</sup>. Der Sinn dieser Unterscheidung ist nun nicht der, dass diese beiden Kirchen unvermittelt neben einander stünden. Durch den Satz, dass die Bösen nur im Verhältnis der Beimischung zu der *ecclesia vera* sich befinden, werden wir auf die Linie der Augustana zurückversetzt. Es liegt hier „Ungeschick der Terminologie“, nicht aber eine „verkehrte Gedankenbildung“ vor<sup>3)</sup>. Immerhin aber beweist das, wie leicht jene Lehre der Augustana Anlass zu Missbildungen geben konnte. Die Ausspendung der Gnadenmittel wird dabei der gemischten Kirche zugeschrieben<sup>4)</sup>. Andererseits sind die Gnadenmittel aber auch *notae des corpus Christi mysticum*, sofern sie dessen Existenz sicher stellen. Inwiefern hiedurch ein Selbstwiderspruch eintreten soll, bin ich ausser Stande einzusehen<sup>5)</sup>. Indem die Gnadenmittel von der Kirche als der erscheinenden gehandhabt werden, ist es möglich, dass sie von Gottlosen verteilt werden, andererseits wird aber dadurch der Glaube nicht gehindert, aus ihrer Wirksamkeit einen Schluss auf die Existenz der wahren Kirche zu ziehen.

Es ist bemerkt worden, es sei die Eigentümlichkeit der melanchthonischen Lehre von der Kirche, „dass sie als das Selbstbewusstsein der werdenden evangelischen Kirche, nur der getreue Abdruck ihrer jeweiligen tatsächlichen Verhältnisse sei“<sup>6)</sup>. Diese

1) Corpus ref. (ed. Bretschneider et Bindseil) XXI, col. 506.

2) l. c. col. 507.

3) Vgl. Ritschl, a. a. O. S. 208.

4) Col. 508 sq.

5) Gegen Krauss, S. 38.

6) Herrlinger, die Theologie Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Gotha, 1879) S. 257.



Beobachtung erhöht das Interesse an der Aufgabe die spätere Lehrbildung Melanchthons an der symbolisch fixirten der Augustana zu messen.

Die evangelischen Stände haben 1530 ihr Bekenntnis in dem Bewusstsein nichts Neues, sondern die alte katholische Lehre zu vertreten eingereicht. Wurde ihnen hinsichtlich dieser Lehrsubstanz widersprochen und wurden sie in die Lage gebracht aus dem Verbande der römischen Kirche scheiden zu müssen, so war es nur die Konsequenz der Gedanken der Augustana ihre eigene Kirchengemeinschaft als ware katholische Kirche zu proklamiren. Das geschieht, durch Melanchthon, seitens der in Schmalkalden versammelten Fürsten in der *Responsio ad imperatorem*<sup>1)</sup> und in der an den päpstlichen Legaten gerichteten Schrift *De recusatione concilii*<sup>2)</sup>, (1537). Hier wird klar und deutlich ausgesprochen, dass die römische Kirche, weil sie die evangelische Lehre verfolge, nicht die katholische sei<sup>3)</sup>, während die Schreibenden hingegen die alte katholische Lehre wiederhergestellt hätten<sup>4)</sup>. Neu, d. h. dem Worte Gottes und dem Konsens der alten Kirche widersprechend, sei nicht ihre, sondern des Papstes und der Mönche Doktrin<sup>5)</sup>. Es sei ein solches Konzil von Nöten, wo nicht nach menschlichem Brauch und menschlichen Traditionen, sondern nach dem Wort Gottes und dem Zeugnis der katholischen Kirche geurteilt werde<sup>6)</sup>. Die neue Kirchengemeinschaft sagt also von sich aus, ihr und nicht der römischen Kirche als Ganzem komme das Prädikat der Katholicität zu, denn die römische Kirche sei weder mit der Schrift noch der alten Kirche in Einklang. Beidem aber entspreche das evangelische Bekenntnis, welches von den Vertretern der Evangelischen dem Kaiser 1530 überreicht sei.

Das Gesagte scheint mir in keinem Punkt dem zu wider-

1) Corp. ref. III, col. 301 seqq.

2) Corpus ref. III, col. 313 seqq.

3) . . . quae doctrinam Evangelii puram hostiliter persequitur, non est catholica ecclesia Christi.

4) Ecclesiae catholicae doctrinam renovamus et illustramus.

5) Papa et monachi novam doctrinam et novos cultus excogitarunt contra auctoritatem verbi divini et contra veteris ecclesiae catholicae consensum.

6) Col. 322 cf. 317: haec pura evangelii doctrina quam amplexi sumus est hand dubie ipse consensus catholicae ecclesiae Christi, sicut testimonia veteris ecclesiae et S. patrum perspicue docent . . . renovamus veterum synodorum et dogmata, quae recentior aetas delevit et pro his alia tradidit falsa et notha dogmata.



sprechen, was 1530 über die Kirche gelehrt wurde. War damals eine Zusammenstellung dessen gegeben, was reine katholische Lehre sei, so ist die Kirchengemeinschaft, welche diese Lehre als die ihre bekennt, notwendig ware katholische Kirche. Eine „Veränderung des Gesichtskreises“<sup>1)</sup> liegt hier nur in dem Sinn vor, als ein notwendiger durch die Zeitverhältnisse gebotener Fortschritt vollzogen ist. Luthers Schmalkaldische Artikel, die ebenfalls jetzt veröffentlicht wurden, reden auch von „unser Kirchen“, welche das lautere Wort und den rechten Gebrauch der Sakramente nunmehr besäßen<sup>2)</sup>.

Ebensowenig vermag ich hier eine Verschiebung des Begriffes der evangelii doctrina zu entdecken. Es ist war, dass derselbe hier auf alle Artikel des Bekenntnisses ausgedehnt wird, aber das schliesst meiner Meinung nach der Wortlaut der C. A. nicht aus, wenn er es auch nicht direkt ausspricht. Denn dort steht der Forderung der Lehreinheit die Einheit des Cäremonials, nicht aber die Einheit einer artikulirten Lehre, als abgewiesener Gegensatz gegenüber. Letzteres wäre aber erfordert durch die Interpretation, welche Ritschl der doctrina evangelii gegeben hat<sup>3)</sup>. Luther hatte in den Torgauer Artikeln die heilsnotwendigen Tatsachen des Glaubens kurz aufgestellt<sup>4)</sup>, Melancthon hat sie in der C. A. lehrhaft zur Doktrin entwickelt. Sehr häufig betont er wie hier, dass die reine Lehre, wie die Augustana sie biete, für die Kirche notwendig sei. Aber ganz wie Luther fasst auch er den praktischen Ertrag des Bekenntnisses — auch in seinen späteren Perioden — in gewisse Hauptlehren kurz zusammen. Das geschieht z. B. in der „Wittenbergischen Reformation“ (1545). Nachdem hier gesagt ist, dass die Lehre der Augustana die ware, katholische mit der Schrift übereinstimmende sei, heisst es, sie solle überall gepredigt werden „zur Erklärung der Artikel in den Symbolis von Christo und von den hohen unermesslichen Gütern, so uns unser Herr und Haupt Christus erlangt“. Diese Artikel werden aber dann als folgende bestimmt: „von der Erbsünde, von Gnade, Glauben und guten Werken und von den Sakramenten“<sup>5)</sup>. Und so schreibt er am 23. August 1548 mit Bezug auf das Interim: „Bei den Synodis ist zum höchsten nötig diesen Artikel klar und unverdunkelt in den Kirchen zu erhalten, wie

---

1) Ritschl, die Entstehung der luth. Kirche, in der Zeitschr. für Kirchengeschichte I, S. 74.

2) Müller, Symbol. Bücher, S. 297.

3) a. a. S. 62 f.

4) Corp. ref, XXVI, col. 193.

5) C. R. V, 582.



der Mensch Vergebung der Sünden erlange und für Gott gerecht und Erbe ewigen Lebens sei“, weiter werden noch die Artikel von der Busse, der Messe und Heiligenanrufung aufgeführt<sup>1)</sup>. In der *Disputatio de invocatione Dei* zeigt Melanchthon, wie das Haupthindernis des Anrufens unsere durch das Gesetz uns zu Bewusstsein gebrachte Unwürdigkeit sei. Dem gegenüber wird der praktische Trost christlicher Erkenntnis geltend zu machen sein. Das sagt er in den Worten: *Contra haec teneatur doctrina evangelii de poenitentia et remissione peccatorum et de fide; quamquam sumus indigni, tamen agentes poenitentiam et credentes in Christum, recipimur et juvamus*<sup>2)</sup>. Diese Äusserungen beweisen, dass, wie Luther vor der Augustana die *pura doctrina evangelii* in kurze Sätze zusammenfasste, Melanchthon auch nach Abfassung des Bekenntnisses und zu einer Zeit, wo er unstreitig die *doctrina* auf ein artikulirtes Bekenntnis deutete, ihren wesentlichen Inhalt in gewisse Hauptmomente zusammenzuziehen verstand<sup>3)</sup>.

Wenn endlich als Charakteristikum der „empirisch aktiven Kirche“ ihre Bestimmung zu gemeinsamer Gottesverehrung hier auftritt, so involviret das jedenfalls auch keinen sachlichen Gegensatz zu der Augustana<sup>4)</sup>.

Dass wir mit der Behauptung, es liege hier noch keine Abweichung von dem Kirchenbegriff der C. A. vor, im Recht sind, beweist Melanchthons zwei Jahre später verfasste Schrift *De*

1) VII, 117 sq.

2) XII, 532.

3) Diese Bemerkungen wenden sich gegen Ritschl, *Ztschr. f. Kirchengesch.* S. 74. Sie bilden zugleich eine indirekte Widerlegung der erwänten Behauptung desselben Gelehrten (a. a. O. S. 62. 63 vgl. auch *Rechtfertigung und Versöhnung* 2 Aufl. Bd. I, S. 258), dass unter der *doctrina evangelii* in Art. VII der C. A. nicht eine artikulirte Lehre, sondern ein engeres Gebiet religiöser Fundamentalwarheiten, wobei eine bestimmte theoretische Vorstellung vom Abendmal nicht eingeschlossen sei, zu verstehen ist. Hinsichtlich Luthers sei bloss an sein Verhalten gegen Zwingli in Marburg (1529) wie an die scharfe Polemik der nämlichen Torgauer Artikel gegen die Sakramentirer erinnert.

4) Dieser Gedanke findet sich in den späteren melanchthonischen Schriften ausserordentlich häufig. Nur hüte man sich ihn für den modernen Begriff der Kirche als blosser Cultusgemeinschaft auszubeuten. Nur in der waren Kirche gibt es Anbetung Gottes (C. R. XII, 680; XIV, 837), weil nur hier rechte Kunde von Gott (XII, 590, 611, 613), nur hier die reine Lehre zu finden ist (V, 580). Die rechte Anbetung ist darum geradezu ein Merkmal der waren Kirche (deutsche *Loci*, XXII, 527; vgl. XII, 567; XIV, 893). Aber der Grund dafür ist, dass nur dort die reine Lehre vorhanden ist.



*ecclesia et autoritate verbi divini* (1539). Hier nämlich tritt die Definition der Augustana fast wörtlich wieder auf: *Voco ecclesiam coetum vere credentium, qui habent evangelium et sacramenta et sanctificantur spiritu sancto*<sup>1)</sup>. Auch Ritschl muss anerkennen, dass Melanchthon hier „auf die Linie der C. A. zurückgeht“<sup>2)</sup>. Nun kehren aber dabei die 1537 ausgesprochenen Gedanken wieder. Die ware Kirche behält allewege *doctrinam evangelii seu articulos fidei*<sup>3)</sup>. Die evangelische Lehre aber sei bei den einzelnen mehr oder weniger rein, wie die Apol. schon lehrte. Unter dem Fundament, das durch kein anderes ersetzt werden kann, wie Paulus sagt, müsse man verstehen *articulos fidei h. e. summam doctrinae christianae et doctrinam de beneficiis Christi*. Aber wie bei all dem kein abstrakter Glaubensbegriff vorliegt, so wird auch die Kirche nicht als Gründerin der Glaubensartikel angesehen, sondern ihr Beruf in das Belehren und Ermanen gesetzt<sup>4)</sup>. Melanchthon schliesst den Traktat nach Abweisung der bekannten Idee der *civitas Platonica* mit der Angabe, die doch auch „auf der Linie der C. A.“ steht, die ware Kirche sei diejenige, in qua *luet pura evangelii doctrina et in qua recte administrantur sacramenta divinitus tradita*<sup>5)</sup>. Wo diese Merkmale vorhanden seien, da gebe es immer einige lebendige Glieder<sup>6)</sup>. Jene Merkmale aber kennzeichnen die evangelischen Gemeinden, ihnen hätte sich daher jeder anschliessen<sup>7)</sup>. Es werden also die *viva membra*, deren Existenz aus der Realität der Gnadenmittel folgt, unterschieden von dem gesamten, Wort und Sakrament rein besitzenden Kirchentum. Die *vera ecclesia* umfasst hier nicht nur lebendige Christen, sondern ist das Gemeinwesen, in dem die sicheren Bedingungen zur Erzeugung solcher vorhanden sind. Damit hat der Begriff *vera ecclesia* eine andere Bedeutung empfangen als Melanchthon 1535 in

---

1) C. R. XXIII, col. 597.

2) Ztschr. f. K-Gesch. a. a. O. S. 80.

3) l. c. col. 599 cf. 601: *Etsi vera ecclesia, quae est exigua retinet articulos fidei, tamen illa ipsa vera ecclesia potest habere errata obscurantia articulos fidei.*

4) col. 603: *Ecclesia non condit articulos fidei, tantum docet ac admonet.* 5) col. 640.

6) *ibid*: *in tali coetu necesse est aliqua esse viva ecclesiae membra.*

7) col. 640—641: *Ac tales esse sentio Dei beneficio nostras ecclesias, quae profitentur puram evangelii doctrinam, quae est sine ulla dubitatione consentiens sententia catholicae ecclesiae Christi.*



der zweiten Gestalt der Loci mit ihm verband. Die ware Kirche ist die empirisch vorhandene evangelische Kirche, die den reinen alten Glauben bekennt, in ihr aber findet man mit Sicherheit jene congregatio sanctorum, von der die C. A. redete. Zu dieser Auslegung des Begriffes der waren Kirche nötigt die zuletzt beigebrachte Stelle. Es ist mir andererseits nicht unbekannt, dass Melanchthon in unserer Schrift die Bezeichnung der waren Kirche auf die congregatio sanctorum im Sinne der Augustana, bezieht. Diese Schwankung ist ebenso erklärlich, wie wenn heutige Dogmatiker ihre Kirche als die ware bezeichnen und doch andererseits denselben Ausdruck auf die communio sanctorum oder die rechte Kirche anwenden. Wir werden sehen, dass Melanchthon diesem Standpunkt fortan treu geblieben ist.

Es liegt also das Faktum vor, dass die Gedanken von der empirischen Kirche und ihren Lebensbedingungen, welche 1537 verlautbart waren, mit der Definition der Augustana sich in einer Schrift von 1539 ungezwungen begegnen. Daran wird man an sich schon die Vermutung schliessen dürfen, dass dieselben mit einander harmoniren. Ritschl's Nachweis der „erheblichsten Verschiebungen des Begriffes von der Kirche“ gegenüber der Lehre der C. A. hat mich nicht überzeugt. Es ist nicht an dem, dass hier die religiöse Betrachtungsweise der Kirche als des Produktes der göttlichen Gnade „erst nachträglich“ auftrete<sup>1)</sup>. Denn gleich zu Anfang wie gegen Ende der Abhandlung trifft man diesen Gesichtspunkt. Ebenso involvirt es keine Änderung des Standpunktes, wenn der Beweis dafür, dass der Logos die zweite Person der Dreieinigkeit sei, nicht aus der Schrift, sondern den Vätern erbracht wird. Auf die Väter beruft sich die Augustana ebenfalls<sup>2)</sup>, und andererseits ist die Auctorität der Alten hier wie dort der der Schrift untergeordnet. Und wenn endlich hier in der bekannten paulinischen Stelle 1 Cor. 3, 11 ff. das *θεμέλιον*, welches Paulus selbst durch *ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός* erklärt, auf die articuli fidei bezogen wird, so ist es wieder nicht an dem, dass, wie Ritschl angibt<sup>3)</sup>, die Apol. diese Erklärung nicht kenne. Auf S. 156 (bei Müller) wird freilich citatweise das Fundament durch *hoc est Christus* erklärt<sup>4)</sup>, aber etwas früher erläutert Melanchthon

1) a. a. O. S. 81—83.

2) Art. I, VI, cf. XX, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII.

3) S. 80—81.

4) Das kommt aber auch später vor, z. B. im Jar 1545, s. C. R. V., col. 580; im Jar 1558, s. XIV, 892; im Jar 1560, s. XXIII, 600. Die vorletzte dieser Stellen dürfte die Entstehung der bei Mel. häufigen Variirung



das Fundamentum als vera Christi cognitio et fides. Und das ist doch nur ein subjektiver Ausdruck für die Formel *summam doctrinae christianae et doctrinam de beneficiis Christi*, wie er z. B. auch noch in den Loci dritter Recension zu finden ist<sup>1)</sup>.

Durch diese Untersuchung ist festgestellt, dass zwischen der in der C. A. gelehrt und von Melanchthon 1535 reproducirten Auffassung der Kirche und der in den Jaren 1537—1539 von ihm vertretenen kein principieller Gegensatz besteht. Nur die geschichtliche Lage der Evangelischen hatte sich geändert. In der Augstana hat Melanchthon das Wesen der Kirche geschildert. Die *congregatio sanctorum* derselben deckt sich mit dem, was Luther Volk Gottes, auch unsichtbare Kirche, Melanchthon 1535 die ware Kirche genannt hatte. Nun aber war eine kirchliche Gemeinschaft empirisch vorhanden, welche die 1530 bekannte ware Lehre als die ihre anerkannte. Dieses ist die ware Kirche, weil wegen ihrer Handhabung der Gnadenmittel der Glaube in ihr am ehesten auf die Existenz jener *congregatio sanctorum* schliessen darf. Es gab nun eine sichtbare ware Kirche. Das aber hebt die früher entworfenen Bestimmungen des Wesens der Kirche nicht auf, sowenig als Luther oder das Bekenntnis das heilige Gottesvolk als ein lediglich unsichtbares Geisterreich oder eine platonische Idee vorstellten.

Der Tatsache, dass es nun zu einer Wort und Sakrament principiell rein verwaltenden Gemeinde gekommen, geschieht in vielen Kundgebungen Melanchthons aus dem Jar 1540 Erwähnung<sup>2)</sup>. Es war eine grosse Zeit. Immer mehr hatte sich in den Evangelischen das Bewusstsein in ihrer Lehre die alleinige katholische Lehre zu haben, gefestigt. Damit war der Gegensatz zur römischen Kirche klarer und fester in das Gemeinbewusstsein getreten. Das bewährte sich auch katholischer Nachgiebigkeit gegenüber auf den Religionsgesprächen zu Worms (1540) und zu Regensburg (1541).

In diese Zeit fällt die dritte und letzte Redaktion der me-

---

des apostolischen Ausdruckes erklären: *Ecclesia est fundata super fundamentum videlicet super prophetas et apostolos, sed ita ut lapis angularis sit ipse Christus, sicut et ad Corinthios dicitur: Fundamentum aliud poni non potest praeter id quod est Christus Jesus. Sed hunc per vocem prophetarum et apostolorum praedicari oportet.* Der getreue Ausdruck dieser Predigt sind aber die *articuli fidei* der Kirche. S. z. B. C. R. V., 581—582. 1) C. R. XXI, 837.

2) C. R. III, 999. 1000. 929. 958, cf. 985. 979.



lanchthonischen Loci<sup>1)</sup>, an welche sich die Behauptung Melanchthon habe in späteren Jaren einen den Aufstellungen der Augustana ganz zuwiderlaufenden Kirchenbegriff vertreten, zu halten pflegt.

Melanchthon beginnt seine Darstellung mit sofortiger Bezugnahme auf den Gegensatz der *ecclesia visibilis* und *invisibilis*. Es ist das erste Mal, dass dieser Gegensatz in der lutherisch protestantischen Theologie zur Sprache kommt. In welchem Sinn Melanchthon ihn auffasst, ergibt sich dabei deutlich. Man hätte, lehrt er, wenn man von Kirche redet, sich nur den *coetus vocatorum* oder die *ecclesia visibilis* zu denken, *nec alibi electos ullos esse somniemus*. Der *ecclesia visibilis*, in der die Stimme des Evangeliums erklingt, steht die zu verwerfende Fiktion (*nec fingamus*) einer *ecclesia invisibilis et muta* gegenüber. Die Schrift rede nicht von einer *idea Platonica*, sondern nur von der *visibilis ecclesia*. Darnach ergibt sich die Definition: *Ecclesia visibilis est coetus amplectentium evangelium Christi et recte utentium sacramentis, in qua Deus per ministerium evangelii est efficax et multos ad vitam aeternam regenerat, in quo coetu tamen multi sunt non renati sed de vera doctrina consentientes*<sup>2)</sup>. Das ist die berühmte von Melanchthon mit Bewusstsein<sup>3)</sup> immer wieder angewandte Definition<sup>4)</sup>, die, wie man sagt, einen völligen Gegensatz zu der Denkweise der Augustana darstellen soll.

Eins ist zuvorderst klar, der Begriff einer unsichtbaren Kirche wird hier geleugnet, und es ist vergeblich ihn Melanchthon aufzudrängen<sup>5)</sup>. Der hier vorliegende Begriff der *ecclesia invisibilis* ist aber nicht identisch mit dem, was Luther so bezeichnete oder mit der *congregatio sanctorum* der C. A. Er wird gebildet einmal auf Grund des donatistischen Irrtums der Anabaptisten, wie Melanchthon denn ausdrücklich an das *Monasteriense exemplum* erinnert. Indem aber der Gedanke, dass es Erwählte auch ausserhalb der Kirche gebe und dass *Aristides, Cicero et similes — membra ecclesiae* seien<sup>6)</sup>, scharf abgewiesen wird, gewinnt jener verworfene

1) Dieselben werden hier in der nach ihrer zweiten und vierten Edition üblichen Gestalt und zwar nach der verbreiteten Ausgabe Schlawitz, Berlin 1856, citirt.

2) Loci, S. 95, Spalte 2.

3) C. R. XIV, 365: *ecclesia visibilis, de qua scitis nos tradere hanc definitionem*.

4) Vgl. z. B. C. R. XII, 366 sq. 619. 431. 646. 599. 602. XIV, 891. 365. 400. XXV, 429 cf. XXII, 529.

5) Wie es z. B. Münchmeyer, a. a. O. S. 53 und Philippi, Kirchl. Glaubenslehre Bd. V, 3, S. 67 (Gütersloh 1875) thun. 6) S. 96.



Begriff das Gepräge der *ecclesia invisibilis* bei Zwingli<sup>1)</sup> und wol auch Calvin, dessen *Institutio* 1535 zuerst erschienen war. Melanchthon versteht also unter unsichtbarer Kirche eine Art religiöser Gemeinschaft, die zu Stande kommt, abgesehen von der Verkündigung des Wortes und der Sakramente oder welche wenigstens den Grund ihrer Existenz nicht an der in den Gnadenmitteln wirksamen Gnade Gottes, sondern an anderweitiger göttlicher Bestimmung hat. Diese Gemeinschaft wird daher irdisch nie verwirklicht, sondern bleibt bloss Idee<sup>2)</sup>. Diese Gedanken führt Melanchthon in direktem Gegensatz zur Prädestinations-theorie aus<sup>3)</sup>.

Die Kirche, von der die C. A. ausgieng, war Glaubensgegenstand, sofern die der Wirkung von Wort und Sakrament entsprechende Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen sich als solche der sinnlichen Wahrnehmung entzog. Aber die Kirche kommt nie zur Erscheinung, wie besonders die Apol. unter dem Titel der *ecclesia large dicta* ausführt, one dass ihr hypocritae et mali beigemischt sind. Da die sichtbare Kirche, von der nun gesprochen wird, ebenfalls noch nicht Wiedergeborne enthält, so kann kein Zweifel sein, dass sie mit der *ecclesia proprie dicta* der Apol. nicht identisch sein soll. Sie befasst Gute wie Böse in sich, sofern letztere nämlich äusserlich bei dem Bekenntnis verharren. Nur offene Feinde des Evangeliums und Häretiker sind von ihr ausgeschlossen<sup>4)</sup>. Die *ecclesia proprie dicta* oder die *congregatio sanctorum* entspricht den *electi* in der oben angeführten Definition. Dabei ist zu beachten, dass diese natürlich schlechterdings identisch sind mit *credentes* und *sancti*. Wie früher wird auch hier betont, dass weder in Glauben noch Leben die Heiligen ein gewisses Stadium abgeschlossener Fertigkeit erlangt zu haben brauchen<sup>5)</sup>.

1) Wie auch Ritschl (*Stud. u. Krit.* 1859, S. 211—212) und Krauss, S. 39 zugestehen. 2) S. 95, 2.

3) S. 132, 1: *Nusquam esse electos nisi in coetu vocatorum . . . hic visibilis coetus est ecclesia . . . nec alibi electionem aut peculiare revelationes quaerendas esse.*

4) S. 99, 1. *Descriptimus ecclesiam visibilem, in qua diximus multos non renatos admixtos esse sanctis, sed hic discerni malos oportet. Alii de doctrina recte sentiunt, nec sunt hostes evangelii seu haeretici, sed tantum habent aliqua morum vitia. Tales, si non sint excommunicati, etsi vocantur mortua membra, tamen sunt in externa societate ecclesiae.*

5) Vgl. S. 98, 1: *Quum autem ingens sit imbecillitas etiam in sanctis in hac vita, alii plus alii minus lucis habent. — Ibid: multa vera membra ecclesiae habere aliquid infirmitatis et aliquos naevos.*



Angesichts des dargelegten Tatbestandes hat man Unrecht, wenn man gegen Melanchthon den Vorwurf erhebt, er hätte die Kirche „ganz empirisch“ bestimmt und hätte die reformatorische Grunddefinition derselben als der *communio sanctorum* ausfallen lassen, so dass sie nun als Objekt des Glaubens nicht mehr brauchbar wäre<sup>1)</sup>. Auch das ist nicht richtig, dass Melanchthon nunmehr seine Kirche „nicht auf beiden Hemistichen“ der Definition der Augustana „sondern einseitig nur auf dem zweiten Hemistich erbaut“ habe<sup>2)</sup>. Indem nämlich Melanchthon hier die sichtbar genannte Kirche definirt, so deutet er damit eine eventuell mit anderem Attribut zu versehende Gemeinschaft an. Das kann nun nicht eine unsichtbare Kirche sein<sup>3)</sup>, denn eine solche soll es ja nicht geben, es ist auch nicht die *ecclesia vera*<sup>4)</sup>. Denn *ecclesia vera* ist für Melanchthon — erklärliche Schwankungen der Rede ausgenommen — in späterer Zeit immer die sichtbare Kirche rechten Bekenntnisses, wie sie nach seiner Überzeugung dermalen durch die evangelische Kirche vertreten war. Diese aber enthält auch Gottlose und steht daher selbst in Gegensatz zu den *electi*, die sich in ihr befinden<sup>5)</sup>. Diese Unterschei-

1) Ritschl, die Begründung des Kirchenrechts in dem ev. Begriff von der Kirche, in der Zeitschr. für Kirchenrecht von Dove und Friedberg, Bd. VIII, 1868, S. 257 u. s. Krauss, S. 39, Lipsius, Lehrbuch der ev. prot. Dogmatik (1876) S. 789, H. Plitt, Evangel. Glaubenslehre Bd. II (Gotha 1864) S. 179, vgl. Galle, Mel. als Theolog (Halle 1840) S. 469—472.

2) Wendt, Zwei Bücher von der Kirche, S. 181—182.

3) Gegen Münchmeyer, a. a. O. S. 53.

4) Gegen Herrlinger, a. a. O. S. 252.

5) Ich füre folgende Stellen an: C. R. IX, 280: . . . . et eum coetum esse veram ecclesiam Dei, quae sonat vocem evangelii incorruptam . . . . in hac vera ecclesia scimus esse multos electos. Diese ware Kirche wird dann ausdrücklich der evangelischen gleichgesetzt. Hujus verae ecclesiae membra nos esse profitemur et docemus mandatum Dei esse ut omnes homines illius verae ecclesiae cives fiant. Ebenso XII, 484 seqq. de vera et ficta ecclesia, vgl. XIV, 366. 367. XI, 76! : in hoc nostro consessu, in vestris familiis, pagis, oppidis, scite vere ecclesiam Dei esse, quia ibi est evangelii ministerium: nec dubitate in eo numero aliquos esse electos ad vitam aeternam XII, 567: in der vera et visibilis ecclesia, dem coetus vocatorum gebe es — und zwar allzeit — electi. Das ist die Bedeutung der vera ecclesia. In diesem Sinn braucht Melanchthon den Ausdruck, wo es sich um genaue Rede handelt, wie in einer symbolischen Schrift. s. Confessio Saxonica, Hepp e, Bekenntnisschriften der altprot. Kirche (Cassel 1855) pag. 440 ff. Eine der, wie zugestanden, möglichen Abweichungen von diesem Sprachgebrauch kann man Loci, S. 101, Sp. 2 lesen, wo der *exiguus coetus* der Frommen Israels als die



dung der *electi* von der lutherischen Kirche (*ecclesia visibilis vera*) verbürgt uns, dass die Lehre Luthers und der C. A. von der Kirche bei Melanchthon erhalten ist<sup>1)</sup>. Darüber kann man sich aus den *Loci* selbst belehren. Ausdrücklich wird hier die *ecclesia visibilis* von der *ecclesia electorum* unterschieden, welche letztere sich aber immer in der ersten finde<sup>2)</sup>. Man wird also weder sagen dürfen, dass für Melanchthon die Kirche ihrem Wesen nach, nicht mehr die Gemeinde der Heiligen und Gläubigen sei, noch wird man ihm den Gedanken unterschieben können, als zerteilte er durch obige Terminologie die Kirche in der Weise Zwingli's, denn jene *electi* existiren nur als *vocati* und bei der scharfen Abweisung donatistischer Separationstendenz ist für die Einheit der Kirche trotz der freilich misverständlichen Terminologie genügend gesorgt.

Aber man versichert uns, dass Melanchthon die Kirche nunmehr ihres Charakters als Objekt des christlichen Glaubens, wie Hus und Luther ihn betonten, beraubt habe. Auch über die Unrichtigkeit dieser Behauptung hätte man sich aus des Reformators Schriften klar werden können. Zwar scheint es, als ob in dem *Examen ordinandorum* (1552) das *Credo* des Apostolicums auf die sogenannte sichtbare Kirche bezogen würde. Es heisst: „So oft wir nu diesen Artikel sprechen: Ich glaube, dass eine heilige Kirche sei, das heisst eine Versammlung, die das Evangelium in rechtem gleichen Verstand helt, darin viel ausgewelt sind zu ewiger Seligkeit, sollen wir uns der göttlichen Zusage trösten, die bezeuget, dass der Son Gottes gewisslich für und für bis zu der Uferweckung der Toten ein ewige Kirche im menschlichen Geschlecht sammlet“. <sup>3)</sup> Allein gerade diese Sätze zeigen, dass der Glaube sich doch nur insofern auf die Kirche richtet, als in ihr eine ewige Kirche der Erwählten gesammelt werde. Dass in der sichtbaren Kirche die *communio sanctorum* vorhanden sei, ist der Inhalt jenes Glaubensurteils. Und dass wir damit Melanchthons wirkliche Meinung treffen, beweist seine deut-

---

vera *ecclesia* jener Zeit bezeichnet wird. Was Krauss dabei als unbewusste Nachwirkungen der hussischen Bestimmung zu entdecken glaubt S. 42, verrät sich vielmehr als Nachwirkung mangelnden Verständnisses der Lehre Melanchthons.

1) Gegen Krauss, S. 39.

2) S. 132, Sp. 1: *Plurimum autem prodest scire ecclesiam electorum in hac visibili ecclesia collocatam esse*. Diesen Gedanken finde ich weder bei Ritschl noch Krauss gewertet. Der Satz steht freilich nicht unter der Überschrift: *de ecclesia*, sondern in dem hier notwendig zu vergleichenden Abschnitt: *de praedestinatione*.

3) C. R. XXIII, col. 75.



liche Erklärung in der Postilla. Er begegnet hier dem Einwand, dass die Kirche doch nicht geglaubt werden könne, wenn sie sichtbar sei, mit dem Gedanken, dass der coetus selbst zwar gesehen werde, dass es aber geglaubt werden müsse, dass in ihm electi Dei vorhanden seien, wie etwa die Welt zwar sichtbar sei, es aber eine unsichtbare Tatsache des Glaubens ist, dass sie durch Feuer vergehen werde <sup>1)</sup>).

Also auch für Melanchthon deckt sich die Kirche in ihrem Wesen als die ewige Gemeinde Christi, als die Gemeinschaft derer, welche gerettet werden, nicht mit der empirischen Erscheinung der Kirche und wäre es auch der am besten ausgeprägten. Als erscheinende ist die Kirche eine sichtbare Gemeinde, aber das was dieser Gemeinschaft Wesen ist, kann nicht anders denn im Glauben erkannt werden. Dieses war auch der Gedanke Luthers. So glaubten wir auch unser Grundbekenntnis verstehen zu müssen.

Mit all dem soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden, dass gegenüber der C. A. hier die Konstruktion des Kirchenbegriffes von einem anderen Gesichtspunkt aus unternommen wird. Bei Abfassung der Artikel der Augustana waltete das Interesse ob gegenüber einem faktisch bestehenden Kirchentum die Bedingungen der waren Katholicität principiell festzustellen. Hier ist der leitende Gesichtspunkt der, ein anderes auch bereits wirklich vorhandenes Kirchentum gegenüber jenem römischen als jenen Principien conform zu erweisen. Es ist klar, warum hier von der Erscheinung der Kirche ausgegangen werden musste, während zur Zeit der Übergabe der C. A. vom Wesen der Kirche zu den mit demselben als unbedingt notwendig mitgesetzten Erscheinungsformen fortgegangen wurde. Aber weder schwebt dort die Kirche wie eine blosse Idee in der Luft, noch ist sie hier eine empirische Grösse, wie andere irdische Gemeinschaften auch, geworden. In der Lehrsubstanz kommen beide Bestimmungen überein.

Und wenn Melanchthon die äussere Seite der Erscheinung so stark betont hat, so haben die Zeitverhältnisse das erfordert. Es galt sicher zu werden der historischen Wirklichkeit einer specifisch evangelischen Kirche. Und das war kein Geringes gegenüber den Ausschreitungen eines fleischlichen Spiritualismus,

---

1) C. R. XIV, 365. 400. sq. Dasselbe wird in einer Rede (aus dem Jar 1560) ausgeführt XII, 369. Die Kirche ist sichtbar heisst es dort. Et tamen fide praedicatum additur . . . . hic fides addit praedicata: Tales placent Deo . . . . tales sunt haeredes coelestis ecclesiae.



welche die Gegner damals wie heute aus dem protestantischen Princip herzuleiten trachteten. Die lutherische Kirche wird daher dankbar des grossen Zeugen gedenken müssen, der in schweren Tagen ihr die geschichtliche Wirklichkeit ihrer Existenz, wie die notwendigen Bedingungen zum Fortbestand derselben immer wieder zu Bewusstsein gebracht hat.

Ein doppelter Gegensatz ist es also, aus dem manche der Äusserungen Melanchthons zu begreifen sind. Sie sind mehrfach in polemischem Interesse erwachsen, one doch je der reformatorischen Grundposition untreu zu werden. Man hat den Vorwurf der Überschätzung des empirischen Kirchentums seitens Melanchthons durch die ihm zugeschriebene Vertretung eines abstrakten Intellektualismus oder einer katholisirenden Verherrlichung der Amtskirche beweisen wollen. Ich kann mich aus den Quellen nicht des Rechtes dazu überzeugen.

Melanchthon hatte genügend für die reine Lehre zu kämpfen und zu arbeiten gehabt. Da kann es nicht auffallen, wenn er ihr auch im Verhältnis zu dem Gemeinwesen, dem seine Arbeit galt, eine hohe Stellung anwies. Aber auch hier dürfte er zwischen den ihm vorschwebenden Gegensätzen die rechte Mitte gefunden haben. Er wendet sich gegen die kirchliche Tyrannis, welche nach ihren Interessen die Lehre bestimme, ebenso wie gegen die freigeistige Leichtfertigkeit, welche sich ausserhalb aller Tradition halte <sup>1)</sup>. Im Gegensatz zu der römischen Anmassung der allein richtigen Schriftinterpretation seitens der durch Succession dazu befähigten Personen führt Melanchthon aus, die Schrift allein sei Richter ihrer Auslegung, wozu noch die *purae antiquitatis confessio* komme. Und gegenüber dem sektirerischen Independentismus bekämpft Melanchthon die Verkehrtheit, mit Beiseitsetzung der geschichtlichen Auctorität der Kirche Meinungen zu bilden, *quae nulla habent testimonia ullius temporis in ecclesia* <sup>2)</sup>.

Hiemit ist bereits gegeben, wie Melanchthon sich zu den festen Lebensordnungen der Kirche stellt. Er ist sowol Gegner der römischen hierarchisch staatlichen Ordnung als der alle feste Formen verwerfenden Schwarmgeisterei. Für Melanchthon ist die Kirche zwar ein in bestimmten Ordnungen und Gesetzen sich

---

1) Loci, S. 97, Sp. 2: Ita in utrumque partem caveantur incommoda, videlicet ne tyrannis pravae consuetudinis stabiliatur, nec laxetur frenum audacibus ingeniis, quae si non audiant veram ecclesiam fingunt opiniones ut nostro tempore Servetus.

2) Loci, p. 97.



bewegender Organismus, derselbe aber, sagt er, sei nicht nach Analogie der staatlichen Gliederung zu denken, sondern sei vielmehr einem *coetus scholasticus* vergleichbar <sup>1)</sup>).

Die geschichtliche Stätte also, welche die ware katholische Kirche gefunden, wird nicht eine staatliche Lebensordnung sein, wird aber auch nicht ein Gemeinwesen, in dem es keinen Bösen gibt, darstellen <sup>2)</sup>. Sie ist die Gemeinschaft, die sich auf dem einigen Fundament, ausser dem kein anderes gelegt werden kann, wie der Apostel sagt, auf Christo erbaut. Aber diesen Gedanken führt Melanchthon in der, wie ich gezeigt habe, ihm von Anfang an eigentümlichen Weise aus: *Hoc dicto complectimur cognitionem incorruptam omnium articulorum fidei et prohibitionem cultus idolorum* <sup>3)</sup>. Wer sich der reinen Lehre bewusst entgegenstellt, der gehört nicht mehr zu der katholischen Kirche <sup>4)</sup>. Das Bekenntnis der reinen Lehre ist mithin das Merkmal des die katholische Kirche in relativer Reinheit darstellenden Kirchentums. Wenn die C. A. sagt, es genüge zur Einheit der Kirche übereinzustimmen *de doctrina evangelii et administratione sacramentorum*, so sind damit die schlechthin unerlässlichen Merkmale der Katholicität genannt. Es muss mithin ein auf das Prädikat katholisch Anspruch erhebendes Kirchentum jene ohne Abzug principiell in Geltung setzen. Damit aber ist nicht gesagt, dass ein artikulirtes Bekenntnis *condicio sine qua* non zur Seligkeit des Einzelnen ist. Es wird vielmehr geflissentlich hervorgehoben, dass der Einzelne auf dem gegebenen *θεμέλιον* vielerlei, und oft nicht probehaltiges Gold anbaue, und doch dabei ein *sanctus* ist <sup>5)</sup>. Es wird also das Evangelium von Christo nicht, wie oft behauptet worden, durch die kirchliche Lehre verdrängt, denn wenn man teilnehmend den Ausführungen unseres Autors folgt, so ergibt sich als leitendes Motiv für die Betonung der reinen Lehre immer wieder der Gedanke, dass nur so der Besitz der Gnadenmittel der Kirche gesichert sei, durch welche

---

1) p. 97, 1: *Sed coetum esse similem scholastico coetui . . . . Mansura est igitur vox evangelii et ministerii et erit aliquis visibilis coetus ecclesia Dei, sed ut coetus scholasticus. Est ordo, est discrimen inter docentes et auditores etc.* 2) p. 98—99. 3) p. 98, 1. 4) p. 96, 1.

5) pag. 98, 1. Ich verstehe nicht wie angesichts einer Stelle wie dieser Ritschl, (Rechtf. und Vers. I, S. 261) behaupten kann, „ursprünglich“ hätte Mel. die Abweichung von der reinen Lehre wie Luther beurteilt, später aber sofort auf den Teufel rekurriert. Obige Stelle aber spricht genau aus, was Luther gesagt hat! Ritschl verwirrt Aussagen über das Christentum des Einzelnen mit solchen über die Lehre der Gemeinde. Und wie streng Luther hiebei die reine Lehre betonte, ist bekannt.



allein Gott dem Menschen das Heil gebe, während andererseits ausdrücklich hervorgehoben wird, dass nicht jeder, der im Besitz der reinen Lehre ist, dadurch auch in innerem Zusammenhang mit der Kirche steht. Es ist der doctrinelle Lehrbesitz nicht gleich der Gliedschaft am Leibe Christi, die Zugehörigkeit zu der waren sichtbaren Kirche nicht identisch mit der Stellung in der *communio sanctorum*. Ich kann nicht finden, dass mit der dargelegten Gedankenreihe ein Aufgeben der Grundgedanken der Reformation verbunden ist.

Ebensowenig involvirt die Hervorhebung der Notwendigkeit eines jene reine Lehre verkündenden Amtes<sup>1)</sup> den Rückfall zur römischen Amtskirche, wie Krauss behauptet<sup>2)</sup>, denn das charakteristische Merkmal jener, nämlich die Heilsnotwendigkeit des priesterlichen Amtes und der anstaltlichen Institution als solcher fehlt hier — ja wird durchaus perhorrescirt<sup>3)</sup>. Melanchthon verlangt nicht mehr als die Augustana, welche ebenfalls die Kirche nicht anders als in der Abstufung von Amt und Gemeinde darstellte (Art. V). Und wenn man die melanchthonische Lehre mit Luther und dem von ihm vertretenen allgemeinen Priestertum in Widerspruch bringen will, so erweisen sich solche Versuche in dem Masse als nichtig, als es feststeht, dass Luther<sup>4)</sup> bekanntlich in der allerschärfsten Weise für amtliche Ordnung eingetreten ist<sup>5)</sup>.

Auch hier vermögen wir keine principielle Differenz zu dem, was die C. A. aufstellte, zu erkennen. In der dabei zu Tage tretenden Fortbildung sehen wir nur die konsequente Anwendung der Principien der Reformation. Doch kann das in diesem Zu-

---

1) Das *ministerium recte docens* und die *obedientia ministerio juxta evangelium debita* werden geradezu als *signa* der Kirche angeführt, s. z. B. C. R. XII, 599 cf. 433 und XXV, 129.

2) S. 41: „Diese Amtskirche ist der direkte Gegensatz und Widerspruch gegen das reformatorische Wirken. Auf Platten und Stola kommt es nicht an. Bäffchen und gescheitelte Locken können denselben Dienst versehen.“

3) Loci, p. 97, 2: *Vult enim Deus in ecclesia esse ministerium vocis. Quare audienda est ecclesia ut doctrix, sed fides et invocatio nituntur verbo divino, non humana auctoritate.*

4) Vgl. bes. von Concil. und Kirchen, Erl. Bd. 25, S. 364—374 und Köstlin, Luthers Theol. Bd. II., S. 135 vgl. 538 ff.

5) Dass der Gedanke des Priestertums aller Christen bei Mel. zurücktrete, soll damit nicht geleugnet werden (vgl. Herrlinger, a. a. O. S. 270). Aber auch die C. A. setzt denselben mit dem Amtsbegriff in keine Beziehung.



sammenhang nicht näher erörtert werden. Es genüge darauf hinzuweisen, dass die Reformatoren nie und nimmer, wie moderne Geister das sich und Anderen einzureden nicht aufhören, auf einen verschwommenen Lehrunionismus oder aber auf ein sog. praktisches Christentum, sondern dass sie auf die lebendige Verkündigung des Evangeliums ausgingen, für die aber das begrifflich scharf zu fixierende kirchliche Bekenntnis und die an diesem treu festhalten- den Diener des Wortes die menschlich allein beurteilbare Garantie bieten. Dieser Zweckbeziehung hat Melanchthon die reine Lehre und das rechte ministerium unterstellt.

Damit sind wir dem häufig gemachten Vorwurf, die Kirche Melanchthons sei eigentlich nur „eine Abart von Schule“, schon begegnet <sup>1)</sup>. Die oben bereits angeführte Ausdrucksweise Melanchthons ist aus dem Gegensatz zu der römischen Auffassung der Kirche als eines Staatswesens zu verstehen <sup>2)</sup>. Eine gewisse Vorliebe für die Anwendung gerade dieses Vergleiches wird man dem Praeceptor Germaniae schon zu Gute halten dürfen. Es macht ihn noch nicht zum „Patron knöcherner Orthodoxie“, wie Krauss sich auszudrücken beliebt, obgleich es freilich die erwünschte „Weitherzigkeit“, um Cicero und similes als membra ecclesiae zu bezeichnen, nicht kundgibt <sup>3)</sup>.

Wir werden von dem Kirchenbegriff Melanchthons nicht scheiden können, ohne dem Bekenntnis Ausdruck zu geben, dass wir durch ihn erst in die Lage kommen den Wert der Lehre Luthers von der Kirche allseitig zu würdigen. Melanchthons Lehre von der Kirche setzt uns erst in den Stand den Entwicklungsgang, den die Begriffe Kirche und kirchliche Wahrheit unter dem Antriebe der reformatorischen Bewegung zurückgelegt haben, ganz zu verstehen. Man mag an diesem Gang und dessen Principien viel auszusetzen haben, nur tue man das nicht auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit!

#### §. 16. Calvin.

Wer hier vorläufig auf die gewonnenen Resultate der geschichtlichen Betrachtung zurückblickt, der kann sich dem Ein-

1) Ritschl, Ztschr. f. K. Gesch. a. a. O. S. 90, Ztschr. für Kirchenrecht, a. a. O. S. 257, vgl. Schenkel, das Wesen des Protestantismus, Bd. III, S. 183

2) Loci, p. 97, 1: ecclesiam . . . . . neque tamen esse regnum pontificum sed coetum similem scholastico coetui. cf. C. R. XII, 367. XI, 605 und Herrlinger a. a. O. S. 259 f,

3) Worüber Krauss sich sehr ereifert a. a. O. S. 40.



druck nicht entziehen, dass zwischen der in §. 12 ausgeführten und der in §. 13—15 dargestellten Theorie von der Kirche ein tief gehender Unterschied besteht.

Um so mehr Interesse bietet die Frage, ob der Reformator, welcher nicht nur geschichtlich in der Lage war, die Gegensätze zu vermitteln, sondern dergleichen in der Tat angestrebt hat, diesen Abstand verringert hat.

Im ersten Capitel des vierten Buches der *Institutio* legt Calvin seine Lehre von der Kirche dar. Calvin kennt den Gegensatz der *ecclesia visibilis* und *invisibilis*. Die Kirche ihrem wahren Wesen nach, umfasst alle Erwählten, zu deren Zahl auch die Verstorbenen gerechnet werden<sup>1)</sup>. Ihr Fundament ist die göttliche Erwählung<sup>2)</sup>, sie ist mithin etwas bereits schöpfungsmässig Gesetztes<sup>3)</sup>. Daher stellt sie nicht bloss die beabsichtigte Wirkung des gesamten Erlösungstuns Christi dar, sondern sie ist mit Christo ihrem Haupt die Verwirklichung des in der Prädestination gesetzten Heilszweckes Gottes in der Welt<sup>4)</sup>. Wer zu der Zahl der Erwählten gehört, gehört hat und gehören wird, kann nur Gott selber bekannt sein. Daher ist in diesem Sinn die Kirche vollkommen Gegenstand des Glaubens<sup>5)</sup>. Die unsichtbare Kirche als die Summe aller von jeher erwählten Individuen ist mithin das Produkt des das gesamte Heil in sich befassenden *Decretum absolutum* Gottes. Die Bezeichnung derselben als Gemeinde der Gläubigen wird ausdrücklich unter diesen prädestinationischen Gesichtspunkt gestellt<sup>6)</sup>. Wie wenig irgend welche Form irdischer Perception

1) *Institut. relig. christ.* l. IV, c. 1, §. 2 (ed. Tholuck, 1835, II, p. 187): *In symbolo ubi profiteamur nos credere ecclesiam, id non solum ad visibilem, de qua nunc agimus, refertur, sed ad omnes quoque electos Dei, in quorum numero comprehenduntur etiam qui morte defuncti sunt.*

2) *Ib.* pag. 188: *cujus fundamentum est arcana illius electio* cf. III, 21, 1 (II, p. 130).

3) *L. III, c. 21, §. 5* (II, p. 133): *Non enim pari condicione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus.*

4) *Catechism. Genevens.*, Niemeyer, *Collectio confessionum in eccl. reformat.* (Lips. 1840), p. 135: *Quid est ecclesia? Ecclesia est corpus et societas fidelium, quos Deus ad vitam aeternam praedestinavit. Estne hoc etiam caput creditu necessarium? Imo vero, nisi facere velimus otiosam Christi mortem et pro nihilo ducere, quidquid hactenus relatum est. Hic enim unus est omnium effectus, ut sit ecclesia.* Vgl. auch in der ersten Ausgabe der *Institutio* C. R. XXIX, 78.

5) IV, 1, 2. 8 (II, p. 188. 193).

6) S. die eben citirte Stelle des *Catech. Genev.*



dieselbe vorstellig zu machen im Stande ist, wird besonders hervorgehoben, da wir von Niemand wissen können, ob er ausharren werde und da oft die verlorensten Individuen von Gott erwählt seien<sup>1)</sup>. Diese unsichtbare Kirche ist aber in der Weise Glaubensgegenstand, dass jeder Gläubige sich in sie einzurechnen hat<sup>2)</sup>. Der einzelne Erwählte ist also, wie das Zwingli im Unterschied zu Augustin, Wiclif und Hus gelehrt hat, sich seines Gnadenstandes bewusst. Nun tritt aber eine Calvin eigentümliche Fortführung desselben Gedankens ein, in welcher eine andere Gedankenreihe Augustins nachwirkt. Den Zusatz im Apostolicum: *communio sanctorum* erklärt er als *sanctorum communicatio*<sup>3)</sup>. Es liegt nämlich nahe, für jene einzelnen erwählten Menschen, deren Einheit doch nicht nur in dem Bewusstsein des Dogmatikers vorhanden ist, auch eine erfahrungsmässige Einigung herzustellen. Da nun eine menschliche Gemeinschaft nicht anders denn in einem aufeinander bezogenen frei menschlichen Handeln wirklich ist, und da es sich hier für Calvin nicht um ein innerhalb eines an sich gesetzten gliedlichen Ganzen sich vollziehendes Tun handeln kann, denn die Gemeinschaft der Heiligen ist als die Zahl der einzelnen Prädestinirten und nicht als eine historische Grösse vorgestellt, so kann Calvin der in Rede stehenden Absicht nur dadurch entsprechen, dass diese Gemeinschaft als das Produkt sich mit einander zu wechselseitigem Tun verbindender Frommer erscheint. Damit ist, wenn ich recht sehe, die Ban des pietistischen Gemeindebegriffes beschritten. Und auch die vorsichtige Ausdrucksweise Calvins ändert hieran nichts<sup>4)</sup>, schon darum weil es an einem historisch wirksamen gemeindebildenden Princip fehlt.

Die Einheit der unsichtbaren Kirche wird also einmal durch die Prädestination und dann durch die in Glaube, Liebe und Hoffnung vermittelte Vereinigung (*compages*) der Frommen unter einander hergestellt. Beide Gedanken sind uns schon bei Augustin, der von Calvin häufig citirt wird, entgegengetreten.

---

1) Instit. I. c. §. 8.

2) §. 2: *Nec vero satis est electorum turbam cogitatione, animaque complecti, nisi talem ecclesiae unitatem cogitemus, in quam nos esse insitos vere simus persuasi.*

3) Instit. IV, 1, 3 cf. Catech. Genev. Niemeyer p. 136.

4) L. c. §. 3 (p. 188): *quasi dictum esset hac lege congregari sanctos in ecclesia Christi, ut quaecunque in eos beneficia Deus confert, inter se mutuo communicent, vgl. aber ibid. p. 189: Neque enim fieri potest, si vere persuasi sint Deum communem sibi omnibus patrem esse . . . . . quin fraterno inter se amore conjuncti, ultro citroque sua communicent.*



Wie bei Augustin neben den spekulativen und religiösen Interessen praktische Tendenzen bei Prägung des Kirchenbegriffes wirksam waren, so hat auch Calvin auf das allerentschiedenste die Notwendigkeit einer empirisch sichtbaren Kirche wie des Anschlusses an dieselbe betont. Und diese Richtung überbietet in dem Grade die Idee der sog. Vorreformatoren als sie irgend eine Beziehung der Menschheit Gottes zu den geschichtlich vorhandenen Gnadenmitteln und zu der sichtbaren Christenheit sicher stellt.

Nur durch Anschluss an die sichtbare Kirche, nur durch Gebrauch der in ihr ausgespendeten Gnadenmittel kommt der einzelne Christ zum wahren Leben, wie es denn keinen Eintritt in das natürliche Leben als durch den Mutterschoß gibt <sup>1)</sup>. Ein unserer Schwachheit wegen notwendiges Mittel ist sie. Auch Calvin vergleicht die Kirche einer Schule, und zwar einer Schule, von deren Erziehung wir wegen unserer Schwäche zeitlebens nicht freikommen würden, denn nur durch ihre Erziehung reifen wir heran zum Mannesalter in Christo <sup>2)</sup>. Wort und Sakrament sind die Erkennungszeichen der Kirche in diesem Sinn, denn sie sind undenkbar, ohne dass sie Frucht tragen <sup>3)</sup>. Es gibt kein Mittel die Kirche zu erbauen als die äussere Predigt, darum gibt es auch kein Band der Einheit für die Heiligen als einhellig die von Gott vorgeschriebene Ordnung der Kirche einzuhalten <sup>4)</sup>. Trennung von der sichtbaren Kirche ist Verleugnung Gottes und Christi <sup>5)</sup>.

Das erinnert vielfach an Sätze Melanchthons und doch liegt hier ein tiefgreifender Unterschied vor. Man darf sich nämlich Calvins Ansicht nicht so vorstellen, als ob Gott, weil er sich selbst an bestimmte Mittel der Wirksamkeit in der Gemeinde gebunden hat, nun auch faktisch an sie gebunden ist. Nach der Calvinischen Auffassung des göttlichen Willens ist der Sinn bloss der, dass Gott gewöhnlich zwar mit der äusseren Applikation von Wort und Sakrament auch eine innere Geistwirkung eintreten lässt, dass daraus aber keine feste Regel abgeleitet werden kann. Gott wirkt faktisch in multorum vocatione lediglich durch seines Geistes direkte Erleuchtung <sup>6)</sup>. Der auch bei Luther und Melanch-

---

1) §. 4.

2) §. 4. 5.

3) §. 10.

4) §. 5: *ecclesiam non aliter aedificari quam externa praedicatione, nec alio vinculo inter se retineri sanctos nisi dum uno consensu discendo et proficiendo ordinem ecclesiae a Deo praescriptum colunt.*

5) §. 10 *discessionem ab ecclesia Dei et Christi abnegationem esse.*

6) IV, c. 16, §. 19 (II, p. 390), wo ausgeführt wird, gewöhnlich komme die *fides ex auditu* — quam scilicet *oeconomiam* in vocandis suis tenere solet . . . . non autem perpetuam ei regulam praestituere ne alia uti rati-



thon auftretende Satz, wir hätten an Wort und Sakrament die Kennzeichen des Vorhandenseins der rechten Kirche, so dass also in der sichtbaren Kirche es allezeit unsichtbare Kirche gebe, ist hier nicht eine Aussage des Glaubens, sondern repräsentirt bloss ein Warscheinlichkeitsurteil. Der angedeutete Zusammenhang kann ja in jedem Augenblick durch den grundlos wirkenden Gotteswillen durchlöchert werden. Fragt man, warum Gott diesen an die Gnadenmittel sich anschliessenden Weg zum Heil ersehen hat, wozu der ganze Erziehungsapparat der Kirche in Bewegung gesetzt werden müsse, so antwortet Calvin lediglich durch den Hinweis auf den Willen Gottes, der es so gewollt habe, obschon er es auch ganz anders hätte einrichten können <sup>1)</sup>, wir können hinzufügen, es eventuell auch anders macht.

Mag nun Calvin, mit Luther die Efficacität der Gnadenmittel hervorheben, mag er, mit Melanchthon die Zugehörigkeit zu dem gegliederten Organismus als sittliches Postulat hinstellen, es lässt sich trotz dessen kein systematisch notwendiger Zusammenhang zwischen jener lediglich durch Gottes Machtwillen gesetzten Summe Erwäler und der geschichtlichen Kirche auffinden. Die Gnadenmittel sind die konstitutiven Merkmale der sichtbaren Kirche. Nun wird zwar versichert, dass sie immer irgend eine Wirkung haben würden. Aber nicht durch ihre Vermittlung wird man Kind Gottes oder Glied der unsichtbaren Kirche, sondern durch den subjektiven Glauben und die persönliche Frömmigkeit und diese sind principiell — ohne die Notwendigkeit irgend welcher Mittelursachen — nur von der die Erwählung realisirenden Geistwirkung abhängig <sup>2)</sup>. Indem so die unsichtbare Kirche als der gesammte Erfolg des Heilswillens Gottes in der Welt erscheint, vermag der sichtbaren Kirche keine andere Bedeutung als den natürlichen Gemeinschaften des Lebens, die ja vermöge der Anlage des Systems wie jene, eine direkt auf den letzten Zweck bezogene Stellung einnehmen, zuerkannt werden. Der nüchterne und praktische Charakter reformirter Frömmigkeit mag an dieser Gedankenverbindung seinen Grund haben. Immer-

---

one possit. Quo modo certe in multorum vocatione usus est, quos interiore modo, Spiritus illuminatione, nulla intercedente praedicatione vera sua cognitione donavit.

1) IV, c. 1, §. 5 init.

2) L. III, c. 22, §. 10 (II, p. 144 sq): . . . . quia fides singulare donum est, externa doctrina aures frustra verberari . . . . . solane praedictio filios Dei faciat an fides? . . . . electio . . . fidei mater est.



hin involviret sie eine Entwertung der specifischen Heilsbedeutung der Kirche, welche der Deutung der Sakramente analog ist.

Hiedurch aber spaltet sich der Kirchenbegriff Calvins. Je schärfer er sowohl den Gedanken, dass die Geretteten allein Objekt der Gnade Gottes seien, wie das praktische Postulat der sichtbaren Kirche betont, desto klaffender fällt das, was er Kirche nennt, in zwei unverbundene Begriffe auseinander. Die Schärfe dieses inneren Widerspruches ist aber zugleich das Mass des Abstandes des lutherischen und reformirten Kirchenbegriffes.

Man wird auch hier beobachten können, wie die vorliegende Differenz des Kirchenbegriffes auf die verschiedenartige Auffassung der Gnade und der Gnadenmittel zurückgreift. Sind die Gnadenmittel wirklich *media salutis*, durch deren Vermittelung Gott den Menschen seine gnädige Gesinnung in der Sündenvergebung und der Rechtfertigung offenbart, so ist damit der sie handhabenden sichtbaren Kirche eine specifisch religiöse Bedeutung zuerkannt. Sind die Gnadenmittel dagegen letztlich doch nur *signa salutis*, von denen getrennt, als eine schlechthin überweltliche den Menschen gewaltsam bestimmende Macht, der Wille Gottes wirksam ist, so kann die Wertvorstellung von der sichtbaren Kirche die Schätzung der anderen Gemeinschaften des Geschichtslebens der Menschheit nur relativ überragen.

Man wird den gefundenen Widerspruch nun aber nicht dahin zuspitzen können, dass Calvin nicht nur die unsichtbare, sondern auch in gewissem Sinn (*aliquatenus*) die sichtbare Kirche als Glaubensgegenstand bezeichnet habe<sup>1)</sup>, vielmehr erscheint uns das als der Fehler, dass die sichtbare Kirche alles dessen, was an ihr des Glaubens wert und fähig ist, beraubt ist. Nicht die Eine Kirche ist hier empirische Grösse und doch auch Objekt des Glaubens, sondern die zu glaubende unsichtbare Kirche steht als ein Zweites der sichtbaren irdischen Kirche gegenüber.

Nun ist aber neuerdings der Kirchenbegriff Calvin's als ein „sehr glücklicher“ bezeichnet worden<sup>2)</sup>. Das wird dadurch begründet, dass nach Calvin „nicht eigentlich die Spendung der Gnadenmittel“, „sondern nur die durch Calvin hievon ganz anders als durch Luther getrennte göttliche Gnadenwirkung als Ursache zur Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen“ gehöre<sup>3)</sup>.

1) Gegen Ritschl, in den Stud. und Krit. 1859, S. 216.

2) Fr. Sieffert, der reformatiorische Kirchenbegriff unter den Principien des Protestantism. in den Arbeiten aus dem rhein. wiss. Prediger-verein, Band III, 1877, S. 52 ff.

3) Stud. u. Krit. a. a. O. S. 216.



Anstatt nun aber gegenüber diesem unleugbaren Tatbestand zu erweisen, dass faktisch jene der sichtbaren Kirche uns versichernden Merkmale mit den die unsichtbare Kirche erzeugenden Gotteswirkungen in festem unauflöslichem Zusammenhang stehen, sagt Sieffert nur, dass auch die unsichtbare Gemeinde die Tendenz zu erscheinen habe. Und weil diese Verleiblichung derselben in der sichtbaren Kirche statthabe, sei auch diese aliquatenus Glaubensobjekt. Allein sowenig das zu Beweisende aus Calvins Gedankenkreise erbracht werden konnte, sowenig beweist die vorgetragene Apologie. Sie deckt vielmehr einen neuen Fehler auf, den Ritschl mit Recht angedeutet hat. Die unsichtbare Kirche soll nämlich nur Glaubensgegenstand sein und zwar als die Gott allein bekannte Menge der Prädestinirten, dessungeachtet aber erhält sie an den guten Werken ihrer Glieder Merkzeichen relativer äusserer Erkennbarkeit. Dazu kommt, dass das Produkt jener Tendenz auf Versichtbarung seitens der erwählten Frommen doch unmöglich derauf ganz anderem Wege begrifflich wie geschichtlich entstandenen sichtbaren Kirche gleichgesetzt werden darf. Es ist falsch zu sagen die sichtbare Kirche sei bei Calvin „die notwendige Verleiblichung“ der unsichtbaren Kirche <sup>1)</sup>.

Ebensowenig trägt aus, was Krauss <sup>2)</sup> zur Verteidigung des Calvinischen Kirchenbegriffes beibringt. Er meint, dass dadurch, dass die Gnadenmittel „als die niemals ganz unfruchtbar bleibenden Kennzeichen der unsichtbaren Kirche“ auch in der sichtbaren Kirche wirksam sind, letztere auch als Glaubensgegenstand angesehen werden könne. So soll dann die Einheit des Begriffes der Kirche bei Calvin gewahrt sein. Aber nach doppelter Seite hin ist das ungenügend. Einmal sind die Gnadenmittel für Calvin gar nicht Kennzeichen der unsichtbaren, sondern der sichtbaren Kirche <sup>3)</sup>. Dann aber ist damit auch nicht erledigt, dass jene durch die Gnadenmittel in der Kirche — d. h. der sichtbaren — vorhandene Wirksamkeit nicht das Verhältnis eines notwendigen Ineinander sondern lediglich eines äusserlichen zufälligen Beieinander mit der die unsichtbare Gemeinde zusammenhaltenden Geistwirksamkeit erhält.

---

1) Gegen Sieffert, a. a. O. S. 54 und Ebrard, Christl. Dogmatik (2 Aufl. 1863) Bd. II, S. 425.

2) S. 45 f.

3) Catech. Genev. Niemeyer pag. 136: Est quidem et visibilis ecclesia, quam nobis certis indiciis notisque descripsit, sed hic (d. h. im Apostolicum) proprie de eorum congregatione agitur, quos arcana sua electione adoptavit in salutem.



Das Resultat unserer Entwicklung ist, dass auch Calvin das in Rede stehende Problem nicht anders, als es durch die von Augustin ausgehende Gedankenreihe ermöglicht war, d. h. so gelöst hat, dass die postulirte Einheit des Begriffes Kirche angesichts der notwendigen Geltendmachung einer inneren Unterscheidung desselben zu zwei verschiedenen Begriffen auseinanderschlug. Wir haben als Gründe dafür die Prädestinationstheorie wie die mit derselben zusammenhängende Verkümmernng des Begriffes der Gnadenmittel erkannt. Man hat die systematische Kraft Calvins gerümt, mit der er die gesammte Erlösertätigkeit Gottes auf den Zweck der Gemeinde abzielen liess<sup>1)</sup>. Nun hat es sich erwiesen, dass dieser Begriff in dem System Calvins ein gebrochener ist. So richtig es auch uns erscheint, dass die Auseinanderlegung des die dogmatische Entwicklung beherrschenden Gedankens der Heilsgemeinschaft unter dem Gesichtspunkt der Abzielung auf die Reichsgemeinde sich zu vollziehen hat, so scheint uns bei Calvin doch nur der eine der in jenem Centralgedanken gesetzten Faktoren nach der geforderten Kategorie verarbeitet zu sein. Unter der Wucht des allbeherrschenden Prädestinationsgedankens ist der Gedanke von der geschichtlich frei werdenden Menschheit Gottes, wie sie dermalen ihre Stätte an der sichtbaren Kirche hat, erlamt.

#### Viertes Kapitel.

### Die Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in ihrer confessionellen Fixirung.

#### §. 17. Die Bekenntnisse der evangelisch-lutherischen Kirche.

Wir sind in unserer geschichtlichen Betrachtung nunmehr an dem Punkt angelangt, da, nachdem die neue Gesichtspunkte einführende Zeit beurteilt ist, die symbolische Fixirung der gewonnenen Ansichten, sowie ihre Weiterbildung und Verwertung in der Folgezeit in das Auge zu fassen sein wird. Wir können uns in den folgenden Paragraphen, wo es sich um die symbolisch gewordenen Ansichten betrifft unserer Frage handelt, kurz fassen, da das beherrschende Bekenntnis lutherischerseits sowie einige der symbolischen Bücher der Reformirten bereits in Betracht gekommen sind.

---

1) Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung Bd. I, S. 205—208.



Es ist bei Behandlung des lutherischen Grundbekenntnisses erkannt worden, dass es sowol Luthers Lehre treu zur Darstellung bringt als auch kein principieller Abfall Melanchthons von ihm aufgezeigt werden kann. Die Variata (1540) bietet in den Artikeln von der Kirche <sup>1)</sup> inhaltlich nichts Abweichendes von dem Text von 1530 <sup>2)</sup>.

Die Confessio Saxonica (1551) folgt in ihrer scharfen Hervorhebung der Sichtbarkeit der Kirche gegenüber den Träumen, es gebe auch anderswo Heilige Gottes <sup>3)</sup> ganz der von Melanchthon in seinen späteren Schriften vertretenen Betrachtungsweise. Wo die rechte Lehre ist, da ist die vera ecclesia <sup>4)</sup>, und hier sammelt sich Gott durch das Wort des Evangeliums allewege die electi <sup>5)</sup> oder die aeterna ecclesia <sup>6)</sup>.

Zu derselben Zeit, ebenfalls zwecks des Tridentiner Concils fasste namens der Evangelischen Süddeuschlands Brenz die sog. Confessio Würtembergica ab <sup>7)</sup>, welche in dem Abschnitt de ecclesia mit Berufung auf Schrift und Väter die Lehre der Augustana reproducirt.

Da die Lehre von der Kirche bei ihrer durchgängigen Ebenmässigkeit, nicht zu den Controverspunkten der lutherischen Theologie des sechszehnten Jahrhunderts gehörte, so hat die Concordienformel keine Veranlassung auf dieselbe einzugehen. Nur dort, wo es sich um die anabaptistischen und Schwenkfeldischen Häresien handelt, finden wir die Abweisung des donatistischen Gedankens, als ob da keine Gemeinde mehr sei, wo noch Sünder vorhanden seien und der Bann nicht geübt werde <sup>8)</sup>. Diese Irrlehren standen aber in „organischem Zusammenhang“ mit der häretischen Tendenz das sichtbare Gnadenmittel durch eine unsichtbar sich vollziehende direkte Geistmitteilung zu ersetzen <sup>9)</sup>. Wieder ein Beweis für den innigen Zusammenhang der Ekklesiologie mit der Gnadenmittlehre.

1) S. bei Heppe, die Bekenntnisschriften der altprot. Kirche (Cassel 1855) S. 343 f. 345 f.

2) Vgl. Zöckler, a. a. O. S. 207.

3) Bei Heppe S. 441: somniantes fortassis alibi aliquos qui ignorant evangelium, tamen esse sanctos et domicilium Dei, Fabium, Scipionem, Aristidem et similes.

4) S. 440.

5) S. 441: in hoc coetu vocatorum certo scias aliquos electos esse.

6) S. 444.

7) Bei Heppe S. 544 ff.

8) F. C. Sol. decl. Müller, pag. 727. 729.

9) Vgl. Frank, die Theologie der C. F. (1858 ff.) Bd. IV, S. 358 ff. 387 ff.



Die Einteilung in *ecclesia visibilis et invisibilis* findet sich nicht in den Symbolen unserer Kirche. Luther hatte zwar von einer *ecclesia invisibilis* geredet, aber die formulirte Entgegensetzung ist bei ihm nicht nachzuweisen. Nur dass die Kirche Glaubensgegenstand sei, wollte er ausdrücken, wenn er ihr Unsichtbarkeit vindicirte. Melanchthons Loci aber für dieselbe in das Feld zu führen ist doch angesichts seiner harten Verurteilung der *ecclesia invisibilis* ein nutzloses Beginnen.

#### §. 18. Die Bekenntnisschriften reformirter Confession.

Unsere Aufgabe ist jetzt die Anschauungen der symbolischen Schriften der verschiedenen kirchlichen Parteiungen des reformirten Typus in das Auge zu fassen.

Die vorcalvinischen Bekenntnisse bieten nur unklare wenig ausgeführte Angaben über die Kirche. So die *Confessio tetrapolitana* (1530)<sup>1)</sup>, die *Basileensis prior* (1534)<sup>2)</sup>, die *Helvetica prior* (1536)<sup>3)</sup>. Die letztere konstatirt, dass Niemand one äussere Verbindung zur Kirche gehört „ordelich ze reden und one besondere freiheit von gott geoffnet“ d. h. wie die lateinische Übersetzung klar macht, *nisi singulari Dei privilegio*. Eine derartige Privilegirung einzelner liegt also innerhalb des Bereiches der Möglichkeit.

Ausführlicheres begegnet uns erst in den durch Calvin beeinflussten Bekenntnissen. Sein *Catechismus Genevensis* wurde bereits erwähnt.

Der *Consensus Tigurinus* (1551) handelt von unserer Frage nicht, hebt aber bestimmt hervor, dass bei dem Gnadenmittel eine Wirkung nur auf die *electi* statt habe<sup>4)</sup>. Die *Confessio Gallicana* (1561 französ. gedruckt) bestimmt die *vraie église* als die *compagnie des fidèles*, die übereinkommen (*qui s'accordent*) dem Evangelium Folge zu leisten<sup>5)</sup>. Unter den Gläubigen aber sind hier wie in allen reformirten Bekenntnissen in erster Linie die Prädestinirten zu verstehen<sup>6)</sup>. Nur in diesen wirkt Gott den rechten Glauben, nur sie bilden die ware Kirche im Sinn der unsichtbaren, obwol dieser Ausdruck hier nicht in Anwendung kommt. Wenn weiter gesagt wird, dass in der Kirche *parmi les fidèles* es auch des *hypocrites et réprouvés*<sup>7)</sup> gebe, so führt auch das nur zu einer Trennung der Kirche im Sinn Calvins.

1) Niemeyer Confess. p. 758 sq.

2) Niemeyer, p. 92.

3) l. c. p. 109 cf. p. 118.

4) p. 195

5) p. 323.

6) Vgl. Plitt, Grundriss der Symbolik (Erlangen 1875) S. 80.

7) p. 323.



Die *Confessio Belgica* (1562) erklärt die Kirche als une sainte congrégation et assemblée des vrais fidèles Chrétiens<sup>1)</sup>. Die Kirche wird in die ware und falsche Kirche geteilt. In der Weise Melanchthons wird als die ware Kirche diejenige anerkannt, welche die reine Predigt des Evangeliums und den rechten Gebrauch der Sakramente — sowie eine rechte kirchliche Disciplin bietet. Ihr sind auch Heuchler zugesellt, obgleich diese faktisch nur leiblich zu der Kirche gehören<sup>2)</sup>. Die falsche Kirche kennzeichnet sich dadurch, dass sie Menschensatzung mehr als Gottes Wort nachgibt. Was aber die waren Glieder der waren Kirche anlangt, so ist es interessant, dass hier deutliche Merkmale angegeben werden um sie zu erkennen. Es sind der Glaube und der ständige Kampf gegen Sünde und Fleisch. Von einer unsichtbaren Kirche kann hier nicht die Rede sein. Die Prädestinirten sind die frommen Christen, sie sind der Kern der waren Kirche. Wenn nun als Merkmale derselben Wort und Sakrament angeführt werden, so ist der Sinn dieser Aussage nicht der, dass durch die Gnadenmittel immer wieder eine Gemeinde Gottes erzeugt werde, sondern nur, dass die rechte Verwaltung derselben eine Bekenntnishandlung der auf die Prädestination und den Glauben der Einzelnen objektiv begründeten Gemeinde sei. Consequent hatte Zwingli eine Summe einzelner unverbundener Menschen als Objekt des prädestinirenden Willens Gottes hingestellt. Calvin schritt zur Annahme einer Kommunikation von Gütern und Gaben der Prädestinirten unter einander fort, hier nun bilden dieselben eine Gemeinschaft von Menschen, die an ihrem frommen Wandel erkennbar sind. Indem der prädestinatianische Gedanke die geschichtliche Art der menschlichen Lebensbewegung bricht, führt er zu einem subjektivistischen Gemeinschaftsbegriff.

In der ersten *Scotiana* (1560) wird ganz in der Art Calvin's die Kirche als die durch alle Zeiten und Räume sich verbreitende company and multitude of men chosen of God<sup>3)</sup> definirt. Von dieser Kirche heisst es, sie sei „unsichtbar, Gott allein bekannt, der allein wisse, wen er erwählt habe“<sup>4)</sup>. Auf ihr Vorhandensein

1) Ich citire den ursprünglichen französischen Text nach Schaff, *The Creeds of Christendom* (New-York 1878), vol. III, p. 417.

2) Schaff III, 419 . . . . compagnie des hypocrites qui sont mêlés parmi les bons en l'église et cependant n'en sont point, bien qu'ils y soient présents quant au corps.

3) Das schottische Original bei Schaff III, 458.

4) l. c. p. 459: this kirk is invisible, knawen onelie to God, quha alane knawen whome he hes chosen.

Seeberg, Begriff der Kirche. I.



kann mit Sicherheit aus der rechten Anwendung von Wort, Sakrament und Disciplin geschlossen werden<sup>1)</sup>. Auch hier scheint die lutherische Gedankenverbindung einzutreten. Allein der Gedanke ist doch nicht der, dass das Urteil des Glaubens die Existenz einer Gemeinde als notwendige Abfolge der Verheissung von der Wirkungskraft der Gnadenmittel feststellt, sondern als Äusserungen des subjektiven Lebens der Gemeinde kommen auch hier — neben der kirchlichen Disciplin — die Gnadenmittel zur Sprache, damit droht sich die durch die Formel sichtbare und unsichtbare Kirche angedeutete Unterscheidung zu einer Entgegensetzung der römischen und reformirten Kirche zu verflachen.

Wir gehen jetzt über zur Wiedergabe der Lehre des Heidelberger Katechismus (1563). Seine Bestimmungen über die Kirche beziehen sich nur auf die unsichtbare Kirche, one dass jedoch dieser Ausdruck gebraucht würde. Der Son sammele von Beginn des Menschengeschlechtes bis jetzt coetum ad vitam aeternam electum<sup>2)</sup>. In der bekannten Calvinischen Weise wird dann der Begriff der *communio sanctorum* erörtert als die Gemeinschaft derer, welche einmal mit Christus und dann mit einander in Verbindung stehen<sup>3)</sup>. In welchem Verhältniss diese Gemeinde zu der empirischen Kirche sich befindet, wird nicht gesagt. Wir werden uns darüber an den Zeugnissen von Ursinus anderwärts aufzuklären haben.

Neben dem Heidelberger Katechismus ist das angesehenste Symbol der reformirten Kirche die von Bullinger verfasste zweite helvetische Confession (1566). Sie beginnt die Lehre von der Kirche<sup>4)</sup> damit, dass sie als Produkt des allzeit wirksam gewesenen und wirksam seienden Heilswillens Gottes eine von uren bestehende Kirche postulirt. Die ware Kirche wird an bestimmten Zeichen erkannt. Diese sind vor Allem (*in primis*) die *legitima et sincera praedicatio*. Statt, wie zu erwarten, in der Angabe objektiver Merkmale fortzufahren, wendet sich Bullinger sogleich zu der Beschaffenheit der Bekenner, die dieser waren Predigt nachkommen. Er betont die Einheit aller ihrer Lebensäusserungen, weil sie als alleiniges Fundament Christum anerkannten und auf dieser Grundlage sich bewärten in Busse, Geduld und gegenseitiger Liebe. In der Reihe dieser Lebensäusserungen wird dann auch der stiftungsgemässe Genuss der Sakramente

1) lb. p. 462: Wheresoever then thir former notes are seene and of ony time continue (be the number never so fewe, about two or three) there, without all doubt is the trew kirk of Christ.

2) Frage 54 (Niemeyer p. 441).

3) Frage 55.

4) Niemeyer p. 499 seqq.



angeführt. Also nicht auf die Objektivität der im Sakrament sich vollziehenden Heilswirksamkeit Gottes, sondern auf die subjektive Lebensäusserung, die in dem Genuss der Sakramente sich kundgibt, kommt es dem Verfasser an. Dann wird auch das zuerst angeführte Merkmal im Sinn gemeindlicher Betätigung gedacht werden müssen. Zu dieser Richtungname der Aufstellungen stimmt es trefflich, wenn von denjenigen, welche durch Verhältnisse am Gebrauch der Sakramente verhindert sind, ganz ebenso wie von denen, welche im Glauben und sittlichen Leben Schwächen aufweisen, gesagt wird, dass sie darum noch nicht von der Kirche ausgeschlossen seien. Und wenn nun auch hervorgehoben wird, dass nur in der Kirche es sicheres Heil gebe<sup>1)</sup>, so scheint doch die bekannte Anschauung von der Seligkeit der edlen Heiden<sup>2)</sup> „ganz schüchtern“ in Schutz genommen zu werden<sup>3)</sup>. Die ware Kirche kann, wie zu Elias Zeiten so sehr zusammenschmelzen, dass man schier an ihrer Existenz verzweifelt. Und dennoch hat Gott auch dann noch seine Kirche auf Erden. Sichtbare Menschen bilden sie zwar, doch könne man sie, weil sie unseren Augen und unserem Urteil sich oft entzieht, als unsichtbar bezeichnen<sup>4)</sup>. Das Prädikat der Unsichtbarkeit wird der Kirche hier nicht weil sie als Produkt der Prädestination Gegenstand des Glaubens ist, beigelegt, sondern weil es oft vorkommt, dass Menschen nicht angeben können, wer zu ihr gehört. Die oben angegebenen Merkmale mögen eben in gewöhnlichen Zeiten sich als genügend erweisen zur Erkennung der Prädestinirten. Dieselben werden an ihrem frommen Wandel und Bekenntnis kund. An diesen Stücken haben nun auch hypocritae multi Teil, denen aber die innere ware Erleuchtung des Geistes, der Glaube und die endliche Beharrlichkeit abgehen. Trotz dessen rechnet man sie zur Kirche<sup>5)</sup>, obgleich sie faktisch

1) Extra Christum qui se electis in ecclesia fruendum praebet, nullam esse salutem certam.

2) p. 503: Deum aliquot habuisse in mundo amicos extra Israelis republicam.

3) Vgl. Krauss, S. 57.

4) pag. 504: Unde et ecclesia invisibilis appellari potest, non quod homines sint invisibiles, ex quibus ecclesia colligitur, sed quod oculis nostris absconsa, Deo autem soli nota, judicium humanum saepe superfugiat.

5) ibid.: Sunt enim hypocritae multi, qui foris verbum Dei audiunt et sacramenta palam percipiunt, Deum quoque per Christum invocare solum, Christum confiteri justitiam suam unicam, Deum item colere et caritatis officia exercere, patientiaque in calamitatibus ad tempus perdurare videntur, sed intus vera Spiritus illuminatione et fide animique sinceritate et finali perseverantia destituuntur.



nicht von der Kirche sind. Hier hätte nun Calvin folgend, die Entgegensetzung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche angebracht werden können. Aber Bullinger hat sie bereits anders verwandt. Man wird den Gedanken, dass einzelne sichtbare Menschen, in Zeiten der Verfolgung eine unsichtbare Gemeinde bilden sollen, für nicht sehr glücklich ansehen können, da die Unsichtbarkeit hier kein irgend im Wesen der Kirche gegründetes Moment ist, sondern durch ein ganz zufälliges zeitliches Geschehen veranlasst wird. Dadurch dass zuerst eine Reihe subjektiver Merkmale derer, welche die ware Kirche sind, angeführt wurden, kam man auf den Gedanken, die Prädestinirten wären erkennbar, nun heisst es aber, man könne sich, da auch Nichtprädestinirte die gleiche Frömmigkeit an den Tag legten, darüber täuschen. Doch hat Bullinger einen Ausweg angedeutet, indem er der eben citirten Stelle die Worte folgen lässt: *Qui etiam, quales sint, tandem deteguntur fere*. Hier streitet der praktische Subjektivismus, nach welchem alle sichtlich frommen Menschen, die echte Kirche des Herrn sind, wider die spekulative Voraussetzung des Systems, nach der alle freie Betätigung des Menschen an sich nichts bedeuten will. Die Lösung, die der obige Satz andeutet, wird nicht den Anspruch auf systematische Schärfe erheben können.

Die anglikanischen Artikel (1562) reden von einer *ecclesia visibilis*, die sich durch die Predigt und die Verwaltung der Sakramente charakterisire<sup>1)</sup>.

Endlich kommt noch die *Confessio Westmonasterensis* (1647), welche den Abschluss der schottischen reformatorischen Bewegung kennzeichnet, in Betracht. Hier tritt die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche schon als ganz feststehend, wie das überall später der Fall war, auf. Die unsichtbare Kirche befasst die Gesammtheit der Erwählten aller Zeiten in sich<sup>2)</sup>, die sichtbare Kirche diejenigen, welche den wahren Glauben bekennen. Ausserhalb dieser letzteren gibt es in der Regel keine Rettung<sup>3)</sup>. Zu dem Zweck der Sammlung und Vollendung der Heiligen hat sie von Christo the ministry, oracles and ordinances of God erhalten<sup>4)</sup>. Diese Kirche zerfällt in Partikularkirchen, deren Wert

1) Niemeyer p. 605, Art. 19.

2) Der engl. Originaltext bei Schaff III, 657: the catholic or universal church, which is invisible, consists of the whole number of the elect, that have been, are or shall be gathered into one . . . . .

3) ib. The visible church . . . . . consists of all those throughout the world, that profess the true religion . . . . out of which there is no ordinary possibility of salvation.

5) p. 658.



sich nach dem Grade der Reinheit der Lehre und der Verwaltung der göttlichen Einsetzungen und des öffentlichen Gottesdienstes bemisst. Obgleich schon solche Degenerationen vorgekommen sein sollen, dass Kirchen zu Synagogen Satans wurden, so wird dennoch immerdar eine Kirche auf Erden sein, Gott nach seinem Willen zu verehren (to worship God according to his will). Die *communio sanctorum* — sie ist offenbar der dermalige irdische Ausschnitt aus der *ecclesia invisibilis* — ist vermöge ihrer Einigung mit Christo dem Haupt auf Eingehung einer Gemeinschaft zur Austauschung der wechselseitigen Gnaden und Gaben veranlagt<sup>1)</sup>. Es ist der Gedanke Calvins, der hier wiederkehrt, getragen von einer schroffen Prädestinationslehre. Scharf tritt auch hier der dort gefundene Widerspruch hervor. Denn, es ist Selbstwiderspruch, wenn das Heil an die Gnadenmittel geknüpft wird und doch der Gedanke der schlechthin willkürlichen Prädestination so stark durchwirkt, dass Gott so wenig an seine Mittel gebunden sein soll, dass er auch gegen sie handle<sup>2)</sup> und dass die Erwählten auch dann gerettet werden, wenn sie nicht durch das Wort berufen sind<sup>3)</sup>. Und wenn gleich darauf gesagt ist Nichterwählte, ob sie schon berufen sind und erst recht nicht solche, welche sich nicht zu der christlichen Religion bekennen, würden das Heil nicht erlangen, so verschärft diese übliche Auffassung nur den inneren Widerspruch der ganzen Betrachtungsweise.

Blicken wir zurück, so haben wir gesehen, dass obschon in ausgeprägter Formulirung eigentlich nur das jüngste Bekenntnis, die Conf. West. von der *ecclesia visibilis et invisibilis* handelt, die Gedankenverbindungen, welche Calvin und Zwingli an diese Termini knüpften, ständig wiederkehren.

Es ist aber nun nicht an dem, als ob die unseren Symbolen eignende Unterscheidung der *ecclesia proprie et large dicta* wesentlich dennoch übereinkommt mit dem Sinn, welchen reformirte Bekenntnisse in die Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche legen, es handelt sich dabei vielmehr um einen Gegensatz, in dem die sachlichen Grunddifferenzen der beiden Bekenntnisse zur

1) p. 659: they have communion in each other's gifts and graces.

2) p. 612: God in his ordinary providence maketh use of means, yet is free to work without, above and against them, at his pleasure.

3) p. 625: So also are (i. e. regenerated and saved) all other elect persons, who are incapable (die lat. Übersetzung von 1556: *quotquot externae vocationis . . . . . incapaces*) of being outwardly called by the ministry of the word.



Darstellung kommen<sup>1)</sup>. Denn wir haben gesehen, dass in lutherischem Sinn die Kirche als unsichtbar nur insofern bezeichnet wurde, als sie Glaubensgegenstand ist, dass dieser Satz aber seine Beschränkung wie Begründung an der lutherischen Auffassung der Gnadenmittel findet. Seine Beschränkung, sofern die Kirche durch jene notwendige Beziehung auf die Gnadenmittel schlechterdings nur als in sichtbarer Erscheinung sich darlebend vorgestellt wird, seine Begründung, insofern Glaubensgegenstand die Kirche nur ist, indem sie als menschlich freies Correlat zu der in den Gnadenmitteln allzeit in regelmässiger geschichtlicher Form sich vollziehenden Heilswirkung Gottes in der Welt gedacht ist.

Die Auffassung von der Kirche hängt somit auf das Engste zusammen mit dem Begriff der Gnadenmittel. Weil in diesen in wundersamer gottmenschlicher Einheit Sinnliches und doch nur im Glauben Wahrnehmbares mit einander sich vereinigen, so wird die Gemeinschaft der Gnadenmittel gleichen Charakter haben. Weil in den Gnadenmitteln der absolute Geist Gottes immer wieder zu sinnlich vermittelter Wirksamkeit gelangt, so wird es um den Leib des Herrn in der Welt ein Gottmenschliches sein. Nur in der Gliedschaft der empirischen geschichtlichen Gemeinde kann sich daher die Heilserfahrung des Einzelnen vollziehen, das hat nicht nur Melanchthon, sondern auch Luther für und für betont. So ist daher auch die ganze Heilsordnung aufzufassen. Als Glied der Gemeinde werden dem Christen die Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung zugesprochen, denn nicht geschieht das durch plötzliche innere Erleuchtung und Anfassung, sondern durch Menschenwort und Menschentat vermittelt es sich, aber doch so, dass im Herzen und Gewissen die Gnade Gottes dabei erfahren und erkannt wird. Die Gnade wirkt nicht wie eine überwältigende Macht, der schlechthin Folge gegeben werden muss, auf den Menschen ein, sondern befreiend, alle natürlich sittliche Betätigung mit in ihren Dienst ziehend und ihrem Zweck unterwerfend, tritt sie auf. Und wie diese Erfahrung von der gnädigen Gesinnung Gottes sich dem Sünder durch Menschentun vermittelt hat, so weiss er auch als Glied jener Gemeinde, dass sie von einem natürlichen Geschichtsverlauf herkommt, aber einem Verlauf, von dem die dermalige Wirklichkeit der Gemeinde bezeugt, dass Gottes Geist allewege während aller Wandlungen der Gemeinde in ihr gegenwärtig und wirksam gewesen ist. Die geschichtliche Existenz

---

1) Vgl. Gez. v. Scheele, theologische Symbolik Bd. II (Gotha 1881), S. 181.



dieser Gemeinde weist zurück auf die historische Person Jesu, aber die Eigenart dieser Gemeinschaft, welche sich in der Glaubenserfahrung dem frommen Subjekt ergeben hat, bewärt das Urtheil, dass Christus als der Gottmensch das Haupt seiner Gemeinde ist. Von ihm sind Ströme des lebendigen Wassers ausgegangen, und täglich und stündlich ist er seiner Verheissung entsprechend, in seiner Gemeinde gegenwärtig. Und das geschieht nicht bloss in der Art einer durch Tradition vermittelten anregenden Erinnerung, sondern so dass er zu jedem einzelnen Glied seiner Gemeinde mit derselben Unmittelbarkeit, wie einst zu seinen Jüngern, in ein persönliches Verhältniss tritt. Aber alle Schätze der Erkenntnis und die Fülle christlicher Lebenskräfte, die in Christo Jesu urständen, kommen nicht als vergottende Einwirkungen plötzlich auf uns, sondern wie seine Jünger in ihm nur als historischem Individuum, ihren Heiland hatten, so erwächst auch unsere Gemeinschaft zu ihm nur auf Grund menschlichen Wortes und menschlicher Tat.

So hat sich der ganze Heilsgedanke Gottes durch und unter Menschen angebant, und in dem Reiche der Vollendung erwarten wir nicht bloss die volle Offenbarung Gottes sondern auch die vollendete Erscheinung echter Humanität. Denn nicht in der magischen Weise einer physischen Gewalt und nicht in der vergewaltigenden Art einer hyperphysischen Macht wirkt Gott in der Menschheit, sondern auf geschichtlichem d. h. geistigem aber durch materielle Medien verlaufenden Wege, die Menschheit selbst zur freigewollten Förderung seiner Zwecke heranziehend.

So steht die lutherische Auffassung von der Kirche in festem Zusammenhang zu einer Gesamtanschauung des Christentums.

Ist es aber das um die Gemeinde, dass Gottes Gnadengesinnung in ihr in geschichtlicher Weise offenbar wird, dann ist das Wesen der Gemeinde als des Leibes des Herrn keinem profanen Verstande, sondern nur dem Glauben fassbar. Aber jenes Wesen ist nicht anders wirklich als in einer empirisch erscheinenden die Gnadenmittel handhabenden menschlichen Gemeinschaft. Damit ist aber dann der Zusammenhang zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Seite der Kirche bereits als ein organisch gegenseitiger gesetzt. Wesen und Erscheinung stehen hier in dem rechten Verhältniss eines Ineinander- und gegenseitigen Voneinanderseins. Gottes Gnadenwirken und menschlich freies Handeln gehen Hand in Hand. Nicht durch ein absolutes Willkürdekret setzt Gott eine unsichtbare Kirche, sondern er begründet und erhält seine Kirche in freien Menschen durch sichtbares Menschentun.



So ist dann frei lebendiger Bewegung der an der Hand des durch geschichtliche Mittel wirkenden Gottes sich entwickelnden Gemeinde Raum gegeben. Nicht um eine feste Anzahl von Gott ersehener Seelen handelt es sich, sondern die Kirche ist die Menschheit Gottes<sup>1)</sup>. Dieses Combinirtsein von Göttlichem und Menschlichem, Zeitlichem und Ewigem macht eine Unterscheidung in dem Begriff der Kirche nötig. Es ist eine schlechte Systematik, welche dem durch Dirimirung dieser beiden Faktoren Genüge leisten will. Indem das lutherische Bekenntnis der Consequenz seines Principis entsprechend, das innere Aufeinanderbezogensein jener Faktoren nicht zerstört, bietet es die Mittel zur Lösung des Problems von der Kirche dar. Doch kann das in diesem Zusammenhang nur angedeutet werden.

Sprechen wir von der reformirten Auffassung. Wir haben von vornherein beobachten können, wie der Begriff der unsichtbaren Kirche zwar auch hier zu Stande kommt mit Bezug auf die Notwendigkeit die Kirche zu glauben, wie aber diese Notwendigkeit nicht aus der wunderbaren geistlichen Realität von Wort und Sakrament quoll, sondern überall in Relation stand zu dem Gedanken der absoluten Prädestination. Weil nur Gott mit Sicherheit in seinem Ratschluss die Prädestinirten kennt, deshalb ist die Kirche unsichtbar. Ist aber diese unsichtbare Gemeinde die Summe der Prädestinirten, dann tritt eine Zerstückelung der Menschheit in Einzelatome ein, denn nicht mit der Menschheit als organischem Ganzen, sondern mit Einzelindividuen setzt sich Gott in Verbindung. Diese Einzelnen bilden aber streng genommen nie etwas, das Kirche genannt werden könnte.

Wie entzieht sich das reformirte System dieser Konsequenz, die der Darstellung Zwingli's gegenüber noch zu Recht bestände? Man nimmt eine innere Vereinigung der Frommen und Gläubigen unter einander an, sie tun sich wie mit innerer Nötigung zusammen und tauschen die ihnen von Gott gewordenen Gaben unter einander aus. Es besteht somit die so entstandene Vereinigung als Produkt der Tätigkeit ihrer Glieder. In den Gnadenmitteln kann das die Prädestinirten einende Princip nicht liegen, sie sind

---

1) Schön und war sagt Schneckenburger (Vergleichende Darstellung des luth. und ref Lehrbegriffs (1856) Teil I, S. 256), nach reformirter Auffassung sei die rechte Kirche „ein unwandelbar festes Geistergebiet“ und „lutherisch ist dieser geistliche Dom ein nicht absolut fest gemauerter, sondern die ihn constituirenden Steine sind einer waren Bewegung fähig; absolut fest ist nur das Fundament Christus und die von ihm ausgehenden Verbindungskammern, Wort und Sakrament.“



nicht der Grund der Existenz dieser Congregation. Kommen sie daher als Merkmale derselben in Betracht, so geschieht das in sakrificieller Bedeutung. Durch die subjektive Betätigung ihrer Glieder wird die Kirche zur Einheit zusammengehalten. Die unsichtbare Kirche als Summe der Prädestinirten war Gegenstand des Glaubens, nun sind aber diese Prädestinirten an ihrem frommen Lebenswandel relativ erkennbar. Die unsichtbare Kirche kann mithin nicht mehr — vom Standpunkt des Systems aus — unsichtbar sein, sie ist Gegenstand des Schauens geworden.

Ist nicht aber diese Verleiblichung der unsichtbaren Kirche gleich der sichtbaren Kirche? Wir verneinen die Frage vom Standpunkt der Empirie wie Theorie her. Die sichtbare Kirche ist eine an bestimmte äussere Satzungen geknüpfte Stiftung Gottes. Aus den ihr zugewiesenen Mitteln der Selbstbetätigung ist die Existenz jener Frommen nicht abgeleitet worden. Die sichtbare Kirche und die Frommen (in reformirtem Sinn) haben ein verschiedenes Princip ihrer Existenz als Gemeinschaft. Es lässt sich kein notwendiger Zusammenhang beider Begriffe aufzeigen. Die Erwählten bedürfen letztlich des Apparates kirchlichen Tuns nicht. Und wird dieses selbst häufig wie eine Äusserung ihres Gnadenstandes angesehen, so wird diese Auffassung doch je und je durch den Gedanken der Prädestination aufgelöst. Es ist praktische Inkonsequenz, wenn bei all dem das Heil oft von der Zugehörigkeit zu der sichtbaren Kirche abhängig gemacht wird. Die empirische Kirche ist im Princip um ihre Heilsbedeutung und ihren Heilswert gebracht.

Zwischen der geschichtlichen Kirche und den waren Kindern Gottes besteht kein unbedingt notwendiger innerer Zusammenhang, es gibt Christentum auch ausserhalb der Kirche. Der Verlauf unserer geschichtlichen Betrachtung wird zeigen, warum diese negative Formulirung des Gedankens uns von Wichtigkeit zu sein scheint.

Es ist dem kundigen Leser nicht entgangen, wie auch in dem Kirchenbegriff des reformirten Systems ebenso wie in der Theologie, Christologie und Anthropologie sich die Konsequenzen jener abstrakten Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen, Gottes und der Welt auswirken. Es handelt sich auch bei der uns beschäftigenden Differenz des lutherischen und reformirten Lehrtypus nicht um zufällige geschichtlich bedingte Abweichungen, sondern um Abweichungen, die in der Consequenz entgegengesetzter Principien liegen.

Indem nämlich das reformirte System die göttlichen und die



menschlichen Faktoren der Dogmatik nicht in lebendige Beziehung zu einander zu setzen im Stande ist, ergibt sich die eigentümliche Inkonsequenz, dass das System bald den göttlichen und bald den menschlichen Faktor einseitig betont. So wird das Heil in einer Weise lediglich an Gottes Gnade gebunden, dass die menschliche Freiheit dadurch gefährdet, in einseitiger Weise die Gottheit Christi betont wird und die Gnadenmittel ihre Dignität einbüßen. Andererseits aber wird doch die sittliche Betätigung des Menschen in gesetzlicher Weise gefordert. Und indem Christus als das Haupt der Gemeinde, selbst der absoluten Prädestination unterstellt ist, wird er in eine Gleiche zu den Gliedern der Gemeinde gerückt, die für die Aussage seiner Gottheit bedenklich zu werden beginnt. In diese Reihe gehört auch die eigentümliche Stellung, welche die Bekenntnisse der Disciplin als einem Merkmal der Kirche neben Wort und Sakrament zuweisen. Dieselbe beweist, dass es nicht nur Calvins persönlicher Einfluss war, der dem reformirten Christentum einen gesetzlichen Anstrich verlieh, dann aber ergibt sich daraus, dass auch die Gnadenmittel unter den Gesichtspunkt eines pflichtmässigen sittlichen Tuns zu stehen kommen, eine eigentümliche Verwandtschaft mit der Theorie des *opus operatum*. Diese Anlage der den Kirchenbegriff bestimmenden Momente zeigt, dass es Konsequenz ist, wenn derselbe bald für eine metaphysische transcendente Idee und bald für eine gesetzliche Anstalt oder eine Vereinigung einzelner frommer Seelen in Verwendung kommt.

Der innere Zwiespalt dieser Auffassung wie ihre principielle Unterschiedenheit von der lutherischen Lehre von der Kirche dürften nunmehr genügend hervorgehoben sein. —

#### §. 19. Ein Blick auf die späteren Bestimmungen der katholischen Kirche hinsichtlich des Dogmas von der Kirche.

Es ist der Vollständigkeit halber ein Blick auf die Beurteilung des Gegensatzes der sichtbaren und unsichtbaren Kirche seitens der römischen Kirche zu werfen. Die römische Anschauung von der Kirche hat sich durch ihren geschichtlichen Gang ergeben und befestigt. Lediglich die durch das Tun der Papstkirche vermittelte Aufnahme entscheidet über die Zugehörigkeit zur Kirche. Gute wie Böse gehören daher in gleicher Weise zu ihr<sup>1)</sup>. Hier gibt es kein Aussen und Innen<sup>2)</sup>. Und wenn dann die Kirche

1) Catechism. Roman. I, §. 150 (ed. Danz).

2) Eck, Loci theol. (Colon. 1600) loc. 1: Ecclesia una est, non est foris et intus sicut una fuit archa Noe.



als die Summe aller Christgläubigen gefasst wird <sup>1)</sup>, so besagt diese Bestimmung auf römischem Gebiet dasselbe was wir im Mittelalter mit ihr ausgesagt fanden. Alle römischen Christen sind die Kirche. Von dieser Position kann die römische Kirche, mag auch der innere Unterschied von Guten und Bösen, wie einst bei Augustin noch so sehr betont werden <sup>2)</sup>, nicht weichen, sonst wäre die Identificirung der sichtbaren Papstkirche mit dem Leibe Christi gerichtet <sup>3)</sup>. Um deswillen hat die römische Polemik sich von jeher an die unsichtbare Kirche gehalten, und dabei mit viel Scharfsinn die inneren Widersprüche dieses Begriffes aufgedeckt. So hat schon Bellarmin gegen Wiclif und Hus, mit denen er Calvin zusammenstellt <sup>4)</sup>, so gut wie gegen die Lutheraner den Vorwurf erhoben, ihnen zerfiele durch diese Unterscheidung die Kirche in zwei Kirchen <sup>5)</sup> und scharfsichtiger als viele neuere Kritiker hat er auch erkannt, dass die spätere Betonung der sichtbaren Kirche bei den Lutheranern principiell nichts geändert habe <sup>6)</sup>. Der Unterschied der römischen Lehre von der Kirche von allen anderen sei der, dass letztere immer nach inneren Tugenden die Zugehörigkeit zur Kirche bemessen und daher von einer ecclesia invisibilis reden, während Rom zwar in seiner Kirche auch alle Tugenden besitze, aber für die Zugehörigkeit zu derselben äusseres Bekenntnis und Teilname am Sakrament für genügend erachte <sup>7)</sup>. Daher tritt unter die Merkmale der wahren Kirche auch die Unterwerfung unter die *legitimi pastores* und besonders unter den *unus Christi vicarius in terris* <sup>8)</sup>. So wird denn an der oft citirten Stelle die Kirche als ebenso sichtbar und tastbar wie das gallische Königreich und die venetianische Republik hingestellt <sup>9)</sup>. Hier klingt wieder der alte Gedanke von der Kirche als einer *civitas* durch.

Aus dem allem ergibt sich, dass die römische Theorie nicht

---

1) Berthold, *Tewtsche Theology*, ed. Reithmeyer (München 1852) p. 630: Derselben kirch leib vnd glid seien all christglaubig.

2) Catech. Rom. I. §. 151: *Quanquam autem bonos et malos ad ecclesiam pertinere catholica fides . . . . . affirmet . . . . . utriusque partis diversam admodum rationem esse. Ut enim paleae cum frumento in area confusae sunt vel interdum membra varie intermortua corpori conjuncta, ita mali in ecclesia continentur.*

3) Vgl. J. Delitzsch, *das Lehrsystem der röm. Kirche* I. S. 39 f.

4) *De controversiis christ. fidei adv. hujus tempor. haeret.* l. III, c. 2 (ed. Ingolstadii 1601, vol. II, col. 135). 5) *Ib.* col. 136.

6) C. 11 (col. 179).

7) C. 10 (col. 179).

8) C. 2 (col. 137).

9) C. 2 (col. 137).



auf die Kirche als Glaubensobjekt blickt, sondern sie wie ein anderes irdisches Gemeinwesen betrachtet. Die Kirche ist nicht vor Allem Heilsgemeinschaft, die Kraft und Bestand immer aufs Neue aus Gottes Gnadenwirkung in Wort und Sakrament empfängt, sondern sie ist zunächst ein sichtbares anstaltliches Institut, ein Rechtsorganismus neben resp. über den anderen Gemeinschaften des Lebens. Daher gehören die verworfensten Sünder zur Kirche, solange sie sich nicht von ihrer äusseren Ordnung lossagen, aber nicht getaufte Katechumenen, wie Schismatiker und Häretiker sind selbstredend von ihr ausgeschlossen <sup>1)</sup>.

Es richtet auch die katholische Polemik unserer Tage sich für und für gegen die Lehre von der unsichtbaren Kirche, über der falschen Formel den Wahrheitsgehalt, den sie birgt, vergessend. Für eine Abstraktion und ein Gedankending erklärt man sie, wie einst Eck es tat, weil eben die Protestanten an einer wirklichen Herstellung der einen allgemeinen Kirche verzweifelt hätten <sup>2)</sup>. Und Möhler hat bekanntlich den Gegensatz katholischer und evangelischer Ekklesiologie an der Priorität der sichtbaren oder unsichtbaren Kirche erkennen wollen <sup>3)</sup>. Es kann diesen Einreden in diesem Zusammenhang nicht begegnet werden, es ist aber festgestellt, dass die lutherische Anschauung die unsichtbare Gemeinde jedenfalls nur unter Beziehung auf sichtbare Gnadenmittel denkt.

Es ist daher durchaus irreführend, wenn man die evangelische Behauptung, dass die Kirche primär Heilsgemeinde und erst sekundär Heilsanstalt sei, immer wieder durch die andere ersetzt, dass sie also vor Allem unsichtbar sein müsse <sup>4)</sup>. Dass der Begriff der unsichtbaren Kirche in der Dogmatik obsolet zu werden beginne, hat Simar richtig erkannt. Aber daraus folgt — das beweist die Lehre der Augustana und Melanchthons — noch gar nichts zu Gunsten einer Aufgabe des evangelischen schriftgemässen Kirchenbegriffes gegenüber römisch hierarchischem Wesen <sup>5)</sup>.

---

1) C. 2 (col. 137—138).

2) Döllinger, Kirche und Kirchen (1861) S. 26.

3) Möhler, Symbolik (1832) S. 319.

4) Simar, Lehrbuch der Dogmatik (Freiburg i. Br. 1880) S. 576 f.

5) Es sei auch daran erinnert, dass in der neueren russisch-griechischen Dogmatik die Formel der sichtbaren und unsichtbaren Kirche zur Verwendung kommt. Mir liegt Philaret's gr. Katechismus (1839) vor in der bei Schaff mitgeteilten englischen Übersetzung (s. Creeds, vol. II, p. 483). Hier wird die Kirche als unsichtbar bezeichnet wegen der ihren Gliedern einwohnenden göttlichen Gnade, wie deswegen, dass ein Teil von ihr bereits



## Fünftes Kapitel.

**Die Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in der Ausprägung der alten Dogmatik lutherischen und reformirten Bekenntnisses.**

## §. 20. Evangelisch lutherische Dogmatiker.

Wir haben die Umbildung, die sich durch die Reformation mit dem Kirchenbegriff vollzog und deren symbolische Fixirung als ein confessionell unterschiedene erkannt. Es erwächst im weiteren Verfolg der historischen Darlegung die Aufgabe die Lehre der orthodoxen Dogmatik der beiden Confessionen zu prüfen. Ist es war, dass später der confessionelle Unterschied geschwunden ist, indem die Lutheraner den reformirten Lehrtypus herübergenommen haben?

Wir finden am Schluss des sechszehnten Jahrhunderts meistens genaue Übereinstimmung mit dem durch Melancthon immer wieder gelehrtten Begriff von der Kirche. So bei Brenz, so aber auch bei den treu flacianisch gesinnten Magdeburgern Judex und Wigand.

Brenz geht davon aus, dass die vere pii auch die vera membra ecclesiae seien <sup>1)</sup>. Diesen sind aber immer viele hypocritae et impii beigemenget. Fragt man, wo denn diese Kirche ist, so wird abgewiesen, dass sie invisibilis et imperceptibilis sei, sie ist eine visibilis et perceptibilis congregatio hominum, die an bestimmten Merkmalen warzunehmen ist, denn wo das Evangelium Christi aufrichtig gepredigt und die Sakramente stiftungsmässig ausgespendet werden, das ist immer eine Kirche Christi <sup>2)</sup>. Der Ausdruck ware Kirche findet sich bei Brenz, wie für Melancthon nachgewiesen worden, in doppelter Bedeutung. Einmal bezeichnet er das Gemeinwesen, das die rechte Verwaltung der Gnadenmittel hat, dann aber geht er auf die electi als die Gemeinde der Heiligen <sup>3)</sup>. Es ist derselbe Lehrbegriff, den wir schon

---

im Himmel weilt. Dasselbe tut Macarius, der die Kirche sichtbar nennt wegen der „Vermittelung der geistlichen Hirten und Lehrer, der geistlichen Amtswirkung und Verwaltung“, zugleich aber auch von ihrer Unsichtbarkeit redet wegen der „allein wirksamen Kraft des allerheiligsten Geistes“ (Handbuch zum Studium der christl. orth. dogmat. Theol., übersetzt von Blumenthal, Moskau 1875, §. 132, S. 288).

1) Catechismus pia et utili explicatione illustratus (1551) p. 226.

2) Ibid. p. 229.

3) Apologiae confessionis illustrissimi principis ac. dom. Christophori



in der württembergischen Confession fanden. Die Kirche ist die sichtbare Gemeinschaft der Gnadenmittel, das Urteil des Glaubens aber setzt in dieser und mit dieser eine Gemeinde von Gott Erwähler. Es ist auf diese Weise eine und dieselbe Kirche, die Gegenstand des Schauens wie Glaubens wird. In letzterem Sinn nennt Brenz trotz des oben mitgeteilten Protestes die Kirche *credibilis* oder *invisibilis*<sup>1)</sup>.

Es ist ebenfalls melanchthonische Stimmung, die wir bei den Flacianern Joh. Wigand und Matth. Judex finden. In der sichtbaren Kirche ist Gott durch Wort und Sakrament wirksam<sup>2)</sup>. Da diese aber nun in verschiedener Weise aufgenommen werden, so ist nach Schrift und Erfahrung zu sagen, dass sie „zweierley sei<sup>3)</sup>.“ In sehr bedeutsamer Weise ist hier der Reichsbegriff zur Besprechung gekommen, indem derselbe auf die allzeit wirksame Herrschaft Christi des Auferstandenen begründet wird und hieraus die Verpflichtung der Gnadenmittel zu brauchen wie die positive sittliche Betätigung gegenüber dem Leiden dieser Welt abgeleitet ist. Damit ist die doppelte Bedeutung, welche durch Luther und Augustin mit jenem Begriff verbunden ist, eingehalten worden<sup>4)</sup>. Und hieran ändert das Bewusstsein unserer Autoren von der Identität des Reiches in seinem gegenwärtigen Bestand, mit der Kirche nichts.

---

ducis Wirtemberg. (Francoforti 1558) pag. 882: Non solum is coetus, qui vere est Dei ecclesia in Christo antequam jacerentur fundamenta mundi, electa et soli Deo cognita sed etiam ille coetus, in quo sonat sincere vox Christi et administrantur sacramenta juxta institutionem Christi vocatur vera ecclesia, non quod omnia externa membra ejus sint vera et viva membra coram Deo, sed quod ex eo coetu vera et electa Dei ecclesia ordinario, legitimo et sincero ministerio colligatur.

1) p. 886.

2) Corpus doctrinae das ist die gantze leer vnseres herren . . . . und der Aposteln (Mülhausen i. E. 1562) fol. 99 b: das die Kirche ine diesem leben sey ein sichtbarliche versammlung derer, welche die Lere des Evangelii rein ynnd lauter annemen ynnd die Sacramente von Christo eingesetzt recht gebrauchen, ine welcher gemeine Gott durch sein Wort unnd Sakrament krefftig ist die Bekerung, die Widergeburt vnd andere hohe gaben schencket vnnd ausztheilet vnnd in welcher versammlung jrer viel sind die nicht Gottesfürchtig sind, aber die gleichwol in der lere mit den christen eins sind.

3) Fol. 100 a.

4) Fol. 108 b: Darumb ist das Ampt derer, die im Reich Christi sind, dieses Sein wort horen und lernen, das durch die prediger verkündigt und fürgetragen wird, die Sacramente recht gebrauchen vnd verreichen, Im Nammen Christi anrufen, bekennen, Gute Werck thun, bestendig bleiben, der gewissen Erlösung warten, das Elend ine dieser Welt ge-



Ebenso schliesst sich Nic. Selnecker von der Kirche als *coetus visibilis* redend, der melanchthonischen Definition an <sup>1)</sup>. Dabei mag bemerkt werden, dass er bei dem Merkmal der reinen Lehre noch den Zusatz *quoad fundamentum* gibt.

Jakob Heerbrand geht in seinen mir vorliegenden Disputationen aus von dem Begriff der *vera ecclesia*, der bei ihm nur auf die Erwählten bezogen ist. Unter dieser *ecclesia filii Dei* versteht er den *coetus a Deo ad vitam aeternam electorum toto quidem orbe terrarum dispersus sed eadem doctrina, eadem spe conjunctus credentium evangelium* <sup>2)</sup>. Dieser unsichtbaren im Apostolicum gemeinten Kirche wird die *ecclesia visibilis* nachgestellt, die wörtlich nach Melanchthon definirt ist <sup>3)</sup>. In dieser *externa societas* gebe es auch viel *hypocritae non renati* <sup>4)</sup>. Es tritt hier zum ersten Mal auf lutherischem Boden, soweit meine Kenntniss reicht, die lehrhafte Anwendung des Gegensatzes der sichtbaren und unsichtbaren Kirche ein. Indem die unsichtbare Kirche der sichtbaren Kirche und zwar eine deutliche Beziehung zu den Gnadenmitteln vorangestellt wird, gibt sich ein Mangel an systematischem Geschick kund, der um so beklagenswerter ist als der Autor sich mit Bewusstsein der melanchthonischen Einordnung der Erwählten in die sichtbare Kirche anschliesst. Dass bei Heerbrand „schon ganz“ „das Zwinglisch - Calvinische Dogma“ vorliegt <sup>5)</sup>, ist darum eine den Tatbestand verkehrende Übertreibung. Wie denn überhaupt nicht gewisse formale Misgriffe und Ähnlichkeiten der Formeln zu derartigen Gleichungen bei der dogmatischen Analyse fortzureissen haben.

Grössere Bedeutung gewinnt die uns beschäftigende Unterscheidung durch die Behandlung, welche ihr der grosse Commentator Melanchthons, Martin Chemnitz hat angedeihen lassen. Hier wird neben den Bestimmungen Melanchthons <sup>6)</sup>, entschieden, mit Berufung nicht nur auf Hus und Wiclif sondern auch auf Luther, behauptet die Kirche sei unsichtbar. Es ist von Anfang an polemisches Interesse, welches den Verfasser des *Examen concilii Tridentini* bei seiner Ausführung leitet, 1581 ff. war

---

ring achten, sich mit der Zusage der ewigen Ehr und Herrligkeit auffenthalten, der gegenwertigen Oberkeit gehorsam sein vnd doch jrenthalben nichts wider Gott vnd sein Gewissen thun.

1) *Institutionis christ. religionis partes duae* (1579), II, p. 288.

2) *Disputationes theologicae in inclyta Tubingensi academia* (Tbg. 1575) pag. 215.      3) p. 216.      4) p. 221.      5) Krauss, S. 86.

6) *Loci theol. rev. et clarissimi viri D. Chemnitii ed. P. Leyser* (Francof. ad. M. 1591. 92) pars III, pag. 141 seqq.



Bellarmin's grosses Werk erschienen, gegen die unsichtbare Kirche zog er, wie alle die Gegner des evangelischen Lehrbegriffs zu Felde, Calvinisten und Lutheraner mit einander zusammenwerfend. Es ist gewiss richtig, wenn Chemnitz den Katholiken gegenüber geltend macht, die Kirche sei nicht ein sichtbares politisches Reich, es genüge die äussere Einfügung in dieselbe nicht zum Heil und das christliche Urteil dürfe sich nicht durch Macht und äusseren Glanz einer Kirche irre leiten lassen. Das sind Gedanken, welche den geschichtlichen Erwerb der Reformation bezeichnen, aber um diesen sicher zu stellen, blieb Chemnitz bei der von dem Gegner vorgeschriebenen — bei Lutheranern bisher vereinzelt gebrauchten Formel<sup>1)</sup>. — Nicht sowol von Luther oder Calvin als von Eck und Bellarmin her dürfte sich der spätere Gebrauch der *ecclesia invisibilis* in der lutherischen Dogmatik erklären. Noch im Jar 1594 konnte Theodosius Fabricius aus Luthers Schriften *Loci communes* zusammenlesen, one dass er dabei einen Abschnitt von der unsichtbaren Kirche hat. Dabei führt er eine Stelle Luther's, in welcher der Ausdruck *ecclesia invisibilis* vorkommt, an, aber er stellt sie unter den Titel: *Sanctitas ecclesiae obruta lapsibus et infirmitate*<sup>2)</sup>. Ihm erschien also die Unsichtbarkeit der Kirche noch nicht als wesentlicher Bestandteil der Lehre Luthers.

Aber seit Chemnitz kehrt die Lehre von der *ecclesia invisibilis* ziemlich regelmässig als genuin evangelische bei den Dogmatikern wieder.

So findet man sie bei Hafenreffer. Nachdem die Kirche als *coetus vocatorum* so bestimmt worden, dass in diesem der *coetus electorum* mitgesetzt und wiederum letzterer in seiner Existenz in notwendige Beziehung zum *coetus vocatorum* gestellt ist<sup>3)</sup>, heisst es von dem *coetus electorum*, er sei sowol sichtbar wie unsichtbar, ersteres nach der Stellung der Erwählten zu dem sichtbaren Amt der Gnademittel und letzteres nach der unsichtbaren inneren Beschaffenheit derselben<sup>4)</sup>. Indem der lutherische Dogmatiker der üblich werdenden Bezeichnung des *coetus electorum* als *invisibilis* nachgibt, hat er mit feinem Takt die Misverständlichkeit desselben empfunden und gegen dieselbe die gehörige Cautele geboten. Seine Nachfolger haben nicht anders als er

1) Ib. p. 140 seq.

2) *Loci commun. Dr. M. Lutheri* (Magdeburgi 1594) I. pag 103 seq.

3) *Loci theologici* (ed. sec. Tubing. 1601) p. 237 wird der *coetus electorum* definirt als *coetus vera fide amplexentium verbum Dei et utentium sacramentis divinitus institutis etc.*

4) pag. 238.



den *coetus electorum* als etwas mit sichtbarem Geschehenen in der Kirche Zusammenhängendes gedacht, aber die Gewonheit der Formel liess sie bisweilen jener Vorsicht vergessen. Ausserdem verdient hervorgehoben zu werden, dass *Hafenreffer* den Begriff der Kirche als des Reiches Christi mit direkter Unterordnung unter das *munus regium* gewinnt.

Besonders aber dürfte die in Rede stehende dogmatische Unterscheidung durch *Leonhard Huther's* weit verbreitetes mit fast symbolischer Bedeutung bekleidetes Compendium <sup>1)</sup> gefördert sein. Die ware Kirche, wird hier gelehrt, ist nicht blos *societas externorum rituum et signorum*, sondern principaliter ist sie *societas fidei et spiritus Sancti*. Letzteres sei deshalb der Fall, weil Christus in ihren Gliedern sein Werk hat. Nun erwartet man, dass zwischen diesen beiden Seiten vermittelt wird. Es wird aber nicht gesagt, wie sich die innere Wirksamkeit Christi vollziehe <sup>2)</sup>. Die Kirche in ihrer gegenwärtigen Weltwirklichkeit oder die *ecclesia militans*, wird nun sowol als sichtbar wie unsichtbar bezeichnet. Als sichtbare umfasst sie Gute und Böse, als unsichtbare nur die Guten oder die Erwählten <sup>3)</sup>. Es erklärt sich diese Unterscheidung in Verbindung mit der oben angeführten Gegenüberstellung der Gemeinschaft äusserer Zeichen und innerer Geistgaben. Man hat diese Aufstellung als Abfall von *Luther's* Kirchenbegriff kennzeichnen wollen, weil hier die Gemeinschaft im Glauben und heiligen Geist, abgesehen von den Gnadenmitteln vorgestellt werden solle <sup>4)</sup>. Allein man kann sich leicht davon überzeugen, dass es nicht die Meinung *Huther's* ist, als gelangten je *electi* ohne Anwendung der Gnadenmittel zum Heil, denn jeder *electus* muss zuvor ein *vocatus* sein und mit diesem Gedanken ist nicht eine Nebeneinanderstellung, wie sie etwa auch *Calvin* bietet, gegeben, sondern eine durch den Zusammenhang des Systems bedingte Notwendigkeit. Aber methodisch unglücklich ist die vorliegende Formulirung nichtsdestoweniger. Sie legt nämlich alles Gewicht auf die Zuständlichkeit der einzelnen Glieder der Gemeinde

1) Dasselbe erschien zuerst 1610. Die hier gegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die von *Cundisius* in Jena besorgte Ausgabe vom Jar 1660.

2) Loc. XVII, quaest. VII (pag. 953).

3) Quaest. X (pag. 956): *ecclesia visibilis . . . omnes eos complectitur, qui versantur in coetu vocatorum sive sint pii, sive impii, sive electi sive reprobi. Si vero ecclesiam consideres, quatenus est societas fidei et spiritus sancti in cordibus fidelium habitantis, eatenus certe dicitur invisibilis et electorum propria.*

4) *Ritschl*, Stud. u. Krit. a. a. O. S. 223 vgl. *Krauss*, S. 87.

*Seeberg*, Begriff der Kirche. I.



und von hieraus ergibt sich dann eine Unterscheidung im Begriff der Kirche. Nach lutherisch-melanchthonischer Anschauung war Kirche überall dort, wo Gott durch die Gnadenmittel wirksam ist. Zu diesem göttlich universellen Tun ward das menschlich freie in Correlation gesetzt und von hieraus ergab sich dann die Unterscheidung im Begriff der Kirche. Hier nun tritt der göttliche Faktor zurück. Die Gnadenmittel werden nicht mehr begrifflich genügend gewertet und damit ist ein Prävaliren des subjektiv menschlichen Faktors, das für die Einheit des Kirchenbegriffs verhängnisvoll werden kann, gegeben. Innerliche Erfahrung macht zwar den Einzelnen zum lebendigen Gliede am Leib der Kirche, aber die begriffliche Verwendung des Gelangens zur Kirche gibt noch nicht alle Elemente an die Hand, welche zur Constituirung des richtigen Kirchenbegriffes als notwendig erscheinen. Einem solchen Entwurf des Begriffes Kirche aber wie dem Huther'schen liegt die Konsequenz nah, dass, weil das, was menschlicherseits die Gliedschaft an der Kirche herstellt, unsichtbar ist, die sichtbare historische Kirche um ihren gottgewollten Wert gebracht wird und dass andererseits jene unsichtbaren Christen durch Ähnlichkeit ihrer Einzelerfahrungen sich zu besonderen Gruppen zusammenschliessen <sup>1)</sup>. Die sichtbare Kirche mit ihrem bloss äusseren Tun steht ohne die rechte Vermittlung neben der unsichtbaren Gruppe der innerlich Frommen. Ein solcher Begriff der Kirche lag nun freilich nicht in der Konsequenz der lutherischen Anschauung von der Gnade Gottes und von den Gnadenmitteln und die möglichen Folgerungen aus ihrer unrichtigen Methode sind den Alten nicht zu Bewusstsein gekommen. Wie wenig aber reformirte Elemente ihren Kirchenbegriff beherrschen, zeigt die Polemik gegen die reformirte Lehre von der Kirche bei ihnen.

Die uns beschäftigende Distinktion ist übrigens in jener Zeit bereits gäng und gäbe bei den Lutheranern <sup>2)</sup>. Das beweisen

1) Eine diesen Konsequenzen sehr ähnliche Gedankenverbindung findet man bei einem späteren Commentator von Huther's Loci. Bechmann (Annotationes uberioris in compend. L. Hutheri, Longo-Salissae 1690, pag. 592) sagt: Si ratio formalis, per quam membra ecclesiae in esse membrorum constituuntur est invisibilis, ipsa etiam ecclesiae membra sunt invisibilia et consequenter eccl. ipsa, quae est aggregatio talium membrorum invisibilis est.

2) S. z. B. Disputat. theol. de eccl. Dei . . . . praeside Joh. Chiliano, respondentis munere fungetur M. Ad. Winter (Norimb. 1608) Thes. 2. 3. 14; J. Försterus: Systema problematum theologicorum de praecipuis horum temp. Lutheranos *ὁρθόδοξους* et una eorumque advers. Jesuit., Zwinglio-Calvinianos etc. Disp. X (Wittenberg 1609) §§. 17. 18.



Joh. Gerhard's Loci, die von 1610 an zum ersten Mal erschienen. Hier wird hervorgehoben, dass nur auf geschichtlichem amtlich geordneten Wege, durch Wort und Sakrament Gott sich seine Gemeinde sammle <sup>1)</sup>. Dabei wird scharf polemisiert nicht nur gegen die Enthusiasten und Anabaptisten, sondern auch gegen Zwingli und Calvin. Das *πρῶτον ψεῦδος* jener Auffassungen sei die Trennung der externa und interna vocatio <sup>2)</sup>. Ja von dieser Theorie, die den Nerv der reformirten Anschauung von der Kirche bildet, heisst es: Ad orcum usque damnamus! Auf Grund dessen ist es nur selbstverständlich, wenn Gerhard das Heil schlechthin an die Gemeinde des Wortes und der Sakramente bindet und es ausspricht, dass wo vocati seien, es auch electi geben müsse <sup>3)</sup>. Und dennoch tritt schärfer noch als bei Huther, hier die schiefe Formulirung jenes Gegensatzes zu Tage. Die sichtbare Kirche fällt mit dem coetus vocatorum zusammen; die unsichtbare deckt sich mit den electi <sup>4)</sup>, diesen komme proprie ecclesiae titulus zu. Nun aber besteht das Wesen der letzteren Gemeinschaft in der Einheit des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, der letzteren aber in dem Bekenntnis des Glaubens und dem Sakramentsgebrauch, woran sich die kirchliche Zucht reihen kann <sup>5)</sup>. Diese ist sichtbar respectu externorum mediorum et instrumentorum, jene aber unsichtbar respectu fidei et internorum donorum spiritus sancti in renatis <sup>6)</sup>. Da klingt es doch ganz, als stelle die innere Beschaffenheit des Menschen für sich seine Beziehung zur Kirche her, und als wäre es nur etwas Nebensächliches um jene äusseren Mittel. Freilich wird uns gleich darauf mitgeteilt, dass nur in der sichtbaren Kirche die unsichtbare zu finden sei und dass es sich hier nicht um einen ausschliessenden Gegensatz handle <sup>7)</sup>, ja wir erfahren hier, was eine frühere Vermutung bestätigt, dass die Unterscheidung sich eigentlich nur gegen die Papisten richte <sup>8)</sup>. Trotz dessen ist auch hier der Fehler vorhanden, dass für das Glaubensurteil über das vom Lebensgrund der Kirche bedingte Wesen derselben die Aussage über

1) Loci theol. ed. Cotta (Tubing. 1762 seqq.) vol. XI, p. 41.

2) XI, p. 50.

3) p. 191. 83.

4) Es ist dabei zu bemerken, dass ausdrücklich darauf verwiesen wird, dass dieser Ausdruck nicht sensu Calviniano gebraucht sei, sondern late et improprie für alle gläubigen und heiligen Wiedergeborenen, sodass die congregatio sanctorum durchaus dasselbe sei wie der coetus electorum. (Loci, l. c. p. 73, cf. Confess. cath. p. 707 a).

5) p. 82.

6) p. 83.

7) p. 83: Non contraria opposita sed subalterna ac subordinata.

8) p. 83—84.



die Art und den sittlichen Wert ihrer Glieder eintritt, wodurch notwendig der geschichtlichen Kirche eine Schädigung erwächst.

Die folgende Zeit bietet wenig Charakteristisches. Brochman d vertritt ganz die seit Huther üblich werdende Distinktion <sup>1)</sup>. Nur in einer Disputation jener Zeit, die sich sonst durch einen sehr genauen Schematismus auszeichnet <sup>2)</sup>, finde ich sie nicht.

Auch durch die Arbeiten der Theologen der synkretistischen Richtung, wie G. Calixt <sup>3)</sup> oder Hornejus <sup>4)</sup> ist dem Kirchenbegriff keine Förderung erwachsen, man findet bloß Reproducirungen des üblichen Lehrschemas.

Dannhauer, dessen *‘Oδοσολογία* zuerst 1649 erschien, läßt das Heil von der Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche abhängen, da wer in der Türkei gefangen säße nicht zu der sichtbaren Kirche gehöre <sup>5)</sup>, und die ware Kirche bis Luther nur als unsichtbare bestanden habe <sup>6)</sup>. Zu der *ecclesia visibilis vera* gehört nach ihm kein Gottloser oder Nichtwiedergeborener, die wären vielmehr der *ecclesia visibilis aggregata* zuzuzählen <sup>7)</sup>. Indem aber die lutherische Kirche als die ware sichtbare vorgestellt ist und die Tatsache, dass dieselbe auch Heuchler und Gottlose enthält, doch unleugbar ist, gerät die letzt gemachte Aussage, die Gottlose auch von der waren sichtbaren Kirche ausschliesst, mit jener ersteren in Widerspruch. Und zu beidem stimmt die an erster Stelle erwänte Bemerkung nicht. Denn durch eine Gefangenschaft in der Türkei geschieht weder meiner Gliedschaft an der lutherischen Kirche noch an der sichtbaren Kirche überhaupt Abbruch, es sei denn dass man jenes Prädikat aus lokalen Verhältnissen herleitet, was aber nicht der Fall sein soll <sup>8)</sup>.

Eine gute Darstellung des Kirchenbegriffes findet man bei Calov. Nach einer vortrefflichen Definition <sup>9)</sup> entwirft er seine Lehre in bewusstem Gegensatz zu Katholiken wie Reformirten.

1) *Universae theologiae systema* tom. II (Francof. ad M. 1658) p. 261 b, 270 a, 278 a.

2) *Disputationes theolog. praeside J. Himmelio* (Jenae 1641) disp. VII de eccl. pag. 92 sq.

3) *Epitome theolog.* (Brunsw. 1647) p. 261 seqq.

4) *Compendium theol.* (Brunsw. 1655) p. 260.

5) *‘Oδοσολογία christ. seu theol. positiva* (Argentorati 1666) p. 112.

6) p. 115.

7) p. 118—120.

8) p. 177.

9) *Systema locorum theologicor.* (Wittenberg. 1655—77) tom. VIII, p. 250: *Ecclesia est coetus fidelium, qui sub uno capite Christo per verbum et sacramenta collectus, alitur et conservatur per eadem ad aeternam salutem.*



Es sei ebenso falsch die Kirche mit Bellarmin zu definiren als sie bloß auf die *electi* zu beschränken <sup>1)</sup>. *Sensu proprio* gehören freilich die *reprobi et scelesti* nicht zur Kirche, aber doch umfaßt sie auch in diesem Sinn die *πρόσχαίροι* <sup>2)</sup>. In weiterem Sinn aber sei das Wort Kirche auch auf die Gemeinde sofern sie Gläubige wie Ungläubige enthält, bezogen, one dass deshalb von zwei Kirchen zu sagen wäre <sup>3)</sup>. Von der Kirche der Gläubigen wird dann ausgesagt, dass sie ihrem Wesen wie häufig ihrer Erscheinung nach unsichtbar sei. Auf dreizehn Zeilen ist ihre Darstellung erschöpft <sup>4)</sup>. Und es ist als ob nur einer traditionellen Formel Genüge geleistet werden solle.

An einem andern Ort finden wir die unsichtbare Kirche ausführlich als in *unione et conjunctione fidelium in uno Spiritu per eandem fidem et mutuam caritatem sub uno capite Christo* Bestand habend, geschildert, aber nicht one dass hervorgehoben würde, dass das nicht anders denn durch die Wirkung der Gnadenmittel sich vollziehe <sup>5)</sup>. Wo diese sind, da gibt es immer Gemeinde der Heiligen und Gläubigen. Die erscheinende und die innere Wesenseite der Kirche dürfen nicht auseinander gerissen werden, wie Leib und Seele verhalten sie sich zu einander <sup>6)</sup>. Und wie Calov in der Exegese der Augustana seine Ekklesiologie als lutherische erprobt hat, so kann er, nachdem er den echt lutherischen Gedanken, dass die Kirche sichtbar sein müsse, damit man wisse, wo Vergebung der Sünden und Heil zu finden sei und dass sie das durch die Gnadenmittel werde <sup>7)</sup>, ausgeführt hat, den praktischen Ertrag seiner Darstellung in dem Satz aussprechen: *verbi auditu et sacramentorum usu nos membra ecclesiae verae esse testemur et per eadem ceu media salutis in fide confirmemur et ad vitam aeternam conservemur* <sup>8)</sup>. Hier ist bei aller Betonung des Glaubens der einzelnen Subjekte als der Lebensgrund der Kirche das in den Gnadenmitteln objektiv vorhandene Gotteswirken ausdrücklich festgehalten. Man wird dem grossen Verfechter luther-

1) p. 252. 253.

2) p. 260 sq.

3) p. 253—254.

4) p. 262—263.

5) Exegema Augustan. confess. (Wittenbg. 1667) Art. VII, cap. IV, § 2: . . . . forma ecclesiae est unio et conjunctio spiritualis tum membrorum mysticorum cum suo capite tum eorundem inter se. Illa est, qua fideles virtute Sp. S mediante, verbo et sacramento unum fiunt cum Christo per spiritualem in vera fide insitionem eorundem ceu palmitum in vitem Christum.

6) Ibid. c. V, §. 2 cf. c. IV, §. 4.

7) Systema VIII, p. 273.

8) Ib. p. 275.



rischer Orthodoxie den Rum nicht versagen können auf diesem Punkt ihr näher als einer seiner Vorgänger gestanden zu haben.

Wir haben bei seinem Schwiegerson Deutschmann, wie bei seinem Kampfgenossen Scherzer nicht Gelegenheit das gleiche Geschick der Terminologie zu bewundern. Beide bewegen sich in der fatalen Unterscheidung, nach welcher die sichtbare Kirche durch das äussere Band der Gnadenmittel zusammengehalten werde, während die Einheit der unsichtbaren Kirche in einer innerlichen Verbindung der Gläubigen mit Christo und unter einander bestehe <sup>1)</sup>. In zwei Quartbände füllenden Disputationen hat der Jenenser Theologe Joh. Musäus die Lehre von der Kirche monographisch behandelt <sup>2)</sup>. Er spricht zunächst von der *ecclesia proprie dicta*, die er mit den Ausdrücken der C. A. definiert <sup>3)</sup>, jedoch one wie jene der Beziehung zu den Gnadenmitteln gerecht zu werden. Erst nachdem er in der zweiten Disputation gezeigt, dass Christus das Haupt wie der Ehemann der Kirche sei, werden in der dritten Disputation *verbum* und *sacramentum* als die Mittel durch welche Christus in jenem Verhältnis zu der Gemeinde steht, hervorgehoben <sup>4)</sup>. Ich sehe nicht, dass damit ein Gedanke gegeben ist, der mehr lutherisch wäre als die eben dargelegten Meinungen Calov's <sup>5)</sup>. In der vierten Disputation wird dann die Kirche *synecdochice* als ein *coetus ex sanctis et non sanctis congregatus* erklärt <sup>6)</sup>. Aber auch hier wie in der folgenden Disputation, welche sich über die Art der Vermischung Gottloser und Frommer auslässt, vermisst man jenen Unterschied an dem Verhältnis zu den Gnadenmitteln bemessen zu sehen. Er wird nur aus der subjektiven Beschaffenheit der Glieder erkannt <sup>7)</sup>. Wertvoll ist es aber, dass Musäus weiter den Begriff der *ecclesia vera* nach seinen beiden von uns bereits erwägten Bedeutungen feststellt <sup>8)</sup> und in den sich dann anschliessenden Abhandlungen auseinandersetzt, dass auch in den Kirchengemeinschaften, welche Wort und Sakrament nicht rein

---

1) Deutschmann, Praecipuorum articul. fid. sec. ordin. artic. Schmale. disp. XXVII (Wittenbg. 1663) §. 14 cf. methodica confess. August. repet. (Wittenbg. 1665) disp. XI, pag. 188. Scherzer, Systema theolog. (edit. ultima Lips. et Francof. 1698) pag. 702 seqq.

2) Vgl. Hackenschmidt, des luth. Theol. Joh. Musäus Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche, Stud. und Krit. 1880 H. 2 S. 205 ff.

3) Tractatus de ecclesia (2 partes, Jenae 1671) pars I, disp. 1, p. 4.

4) Cf. p. 118.

5) Gegen Krauss, S. 92.

6) p. 145.

7) p. 187.

8) p. 215. Vgl. oben S. 113.



und makellos haben, Gott dennoch allewege geistliche Söhne und Töchter geboren werden und geboren worden sind.

Der zweite Teil beschäftigt sich in der ersten Disputation mit der Unterscheidung der Kirche als *ecclesia universalis* und *ecclesiae particulares*. Indem diese Begriffe mit der *ecclesia proprie et improprie dicta* combinirt werden, ergibt sich, dass man von der *ecclesia universalis* wie von den Partikularkirchen auch improprie! reden könne. Und nun tritt Musäus' Verwendung der Begriffe der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit auf. Nicht um zwei verschiedene Grössen handelt es sich dabei, sondern die eine *ecclesia catholica* ist sichtbar, wenn das rechte Bekenntnis und die Verwaltung der Gnadenmittel in das Auge fielen, unsichtbar aber, wenn sie durch Schismatiker oder Häretiker wie durch eine Wolke verhüllt würden. Die *ecclesia catholica* ist mithin sichtbar in all den Teilen der Kirche, wo die reine Lehre durch Häresien und Heterodoxien nicht verdunkelt ist<sup>1)</sup>. Es scheint hier, als ob das Prädikat der Unsichtbarkeit der Kirche in einem andern Sinn als dem specifisch lutherischen, nach welchem durch dasselbe ihr Charakter als Glaubensgegenstand gesichert werden sollte, gebraucht werde. Es ist zuzugestehen, dass es eine unvorsichtige Ausdrucksweise ist, wenn man von der Kirche in eigentlichem Sinn behauptet, sie werde sichtbar in der an den rechten Merkmalen zu erkennenden Partikularkirche. Der Sinn, den Musäus mit dieser Aussage verbindet, ist aber doch nur der, dass in der Kirche rechten Bekenntnisses, der Schluss des Glaubens auf eine *communio sanctorum* auf Grund eines sichtbaren Tatbestandes vollzogen werden kann, während bei Häresie und Verfolgung jener Tatbestand verschleiert ist. Es lag ihm der Gedanke fern, als sei von der Kirche nun nicht als Glaubensrealität, sondern bloß als einer empirischen Gemeinde zu sagen.

Von Musäus wenden wir uns zu F. W. Baier. Er fasst die *ecclesia militans proprie* als die Gemeinschaft der Heiligen und Gläubigen, oder aber improprie et per synecdochen als

---

1) Pars II, disp. 3, p. 195: *visibile et invisibile esse non sunt essentialia differentiae, quibus duplex ecclesia catholica constituatur, una visibilis, altera invisibilis; sed accidentalis et ejusdem ecclesiae catholicae, quae si ex fidei catholicae pura et incorrupta professione et sacramentorum legitima administratione fuerit conspicua et sensibus obvia, visibilis dicitur, invisibilis autem, si haereticorum vel schismaticorum nube quadam tecta, vel alias persecutorum tyrannide prohibita fuerit, ne catholicam fidem pro eo ac oportere palam profiteri et ex ejus professione innotescere possit. cf. p. 490. 491. 502.*



den *aggregatus coetus*, der aus Guten wie Bösen bestehe <sup>1)</sup>. Bei der näheren Bestimmung der *ecclesia proprie dicta* wird dieselbe in ihrem Bestande ausdrücklich zu dem von Christus, dem Gottmenschen, ausgehenden Heilswerk, dessen wiedergebärende Wirkung sich durch Wort und Sakrament vollziehe, in Beziehung gesetzt <sup>2)</sup>. Und wenn dieselbe nachher unsichtbar genannt wird, so wird diese Bezeichnung doch auf das rechte Mass reducirt durch die Bemerkung, dass confuse dennoch von Sichtbarkeit der Kirche gesprochen werden könne, da, wo Wort und Sakrament seien, es immer *aliquos vere credentes et sanctos* geben müsse <sup>3)</sup>. Wie bei Musäus und Calov ist also hier die *ecclesia proprie dicta* nicht nur nach der Innerlichkeit ihrer Glieder, sondern als Wirkung von Gottes Tun, mithin als Glaubensobjekt vorgestellt. Dabei wird, wie gezeigt, die Abzweckung des Werkes des Gottmenschen auf die Gemeinde hervorgehoben.

König's viel gebrauchtes Handbuch (*liber quasi symbolicus*) gibt unter den *affectiones et adjuncta ecclesiae* zwar die *visibilitas* <sup>4)</sup>, spricht aber nicht von Unsichtbarkeit der Kirche. Dabei kommen sowol in der allgemeinen Bestimmung der *ecclesia synthetica* <sup>5)</sup>, wie auch, sofern sie als *coetus sanctorum* <sup>6)</sup> betrachtet wird, die Gnadenmittel zu ihrem systematisch notwendigen Recht.

Dieses Gesichtspunktes entbehrt die Betrachtungsweise, die wir bei Quenstedt finden. Es sind ganz die Gedanken Gerhard's die uns hier entgentreten. *Proprie et principaliter* ist die Kirche *congregatio sanctorum et vere credentium*, in uneigentlichem Sinn gehören auch *hypocritae et mali* zu ihr <sup>7)</sup>. Erstere sind *vocati* und *electi*, diese nur *vocati*. Nur unter den *vocati* findet man *electi* <sup>8)</sup>. Letztere bilden die *ecclesia invisibilis*, die *vocati* stellen die *ecclesia visibilis* dar. Auch die Rechtfertigung dieser Bezeichnung ist die alte von der Sichtbarkeit der Gnadenmittelverwaltung und der Unsichtbarkeit des Christentums der Einzelnen hergenommene <sup>9)</sup>. Unser obiges Urtheil gilt daher auch hier. Nichtsdestoweniger hat Quenstedt durch die Feststellung, dass jeder Erwählte ein Berufener sei, sich das Recht gewart sei-

1) *Compendium theologiae positivae* (Jenae 1691) p. 979

2) p. 999.

3) p. 1030—1031.

4) *Teologia positiva acroamatica* (Rostochii 1665) § 1026.

5) §. 1025 cf. §. 1011.

6) §. 1008.

7) *Theologia didactico-polemica* (Wittenberg. 1696) pars IV, p. 488.

8) p. 493.

9) p. 483, col. 1.



nen Standpunkt von dem durch das *commentum Calvinianum* <sup>1)</sup> bedingten zu sondern. Die „Spiegelfechtereie“ liegt daher nicht auf Quenstedt's Seite, sondern kommt auf dessen Teil, der auf der folgenden Seite bei Quenstedt <sup>2)</sup> die Auflösung des scheinbaren Widerspruches durch Constatirung der verschiedenen Bedeutungen des Begriffes der *electi* hätte finden können <sup>3)</sup>.

Die Geschichte unseres Begriffes macht durch die folgenden Bearbeiter keine Fortschritte. Henig verbindet mit einer richtigen Definition der Kirche die schiefe Unterscheidung <sup>4)</sup>. Hildebrand redet erst nachträglich und nur in polemisch antikatolischer Absicht von der *ecclesia invisibilis* <sup>5)</sup>. Es macht bei der Lektüre jener Dogmatiker oft den Eindruck, als werde der Ausdruck der *ecclesia invisibilis* nur als hergebrachtes Erbstück der polemischen Rüstung angewandt. So bei Mengewein <sup>6)</sup>, bei Fecht <sup>7)</sup>, bei Schreiber <sup>8)</sup>, bei G. Hoffmann <sup>9)</sup>, bei Ritter <sup>10)</sup>, bei Buttner <sup>11)</sup>, bei Feuerlin <sup>12)</sup>, bei Walliser <sup>13)</sup>, bei Jaeger <sup>14)</sup>, dabei schimmert die echt lutherische Begründung des Begriffes der Kirche als unsichtbarer häufig durch, wie z. B. bei Exner <sup>15)</sup> oder Reinhard <sup>16)</sup>. —

Hie und da wird man bei den Erwänten an pietistische Ein-

1) p. 487, col. 2.

2) p. 488, col. 2.

3) Gegen Krauss, S. 94 f.

4) *Compendium theolog.* (ed. sec. Hannoverae 1685) p. 318 vgl. aber p. 316 wo die Kirche „*stricte et propriissime*“, richtig in Abhängigkeit von Wort und Sakrament gestellt ist.

5) *Theologia dogmatica* (Helmstad. 1692) p. 934.

6) *Theologia thetico-polemica* (Lips. 1698) p. 394.

7) *Compend. univers. theol. thet. et polemic.* ed. J. Hoxa (*Servestae* 1740) p. 255.

8) *Lineae doctr. fidei* (Comment. zu Huther's *Compend.* Lips. 1714) pag. 256 seqq.

9) *Synopsis theolog. purioris dogmaticae* (Tbgn. 1720) p. 237.

10) *In Augustan. confess. dispu.* (ed. sec. Altorfi 1725) p. 38.

11) *Cursus theolog. revelatae* (Sedini 1746) pag. 967 seqq.

12) *Observatt. variae in August. conf.* (Gotting. 1742) p. 51.

13) *Vindiciae libror. eccl. Lutheranae* (Ulmae 1738) p. 83. vgl. auch das anonyme Buch: *Kurze Erörterung der vornehmsten Streitfragen aus dem hochwichtigen Hauptstück von der K.* (Tbgn. 1713) S. 375 ff.

14) *Compend. theol.* (ed. 3, Tub. 1717) p. 615—617.

15) *Theologia testamentaria* (Lpz. u. Frankf. 1698) S. 153—155.

16) *Institut. theol. dogmat.* (Lips. et Vinariae 1743) p. 305: *mediis salutis ita utamur, ut ad internam cum invisibili communionem perveniamus.* cf. *Theologia christ. dogm. synopseos*, disp. IV, praeside Reinharto (Altorffi 1755) §. 7. 8.



wirkungen gemant. Sie traten offener heraus bei den nunmehr anzuführenden Autoren, one dass schon eine Verschiebung des Kirchenbegriffes sich daran schlösse.

D. Hollaz unterscheidet die Kirche *stricte et proprie dicta*, welche die Gläubigen befasst und von Christo *ministerio verbi divini* zum Heil geführt und erhalten wird<sup>1)</sup>, von der *ecclesia late, improprie et synecdochice accepta*, die alle durch die Gnadenmittel Berufenen in sich befasst<sup>2)</sup>. Es ist also die Kirche die eine von Christus durch das Wort berufene Gemeinde. Sie ist nun angesichts der äusseren Mittel der Berufung sichtbar<sup>3)</sup>, und unsichtbar wegen der inneren Einigung der Frommen mit Christo ihrem Haupt<sup>4)</sup>, von welchem ein *influxus* auf sie ausgeht, der *per ordinaria media scil. per verbum et sacramentum* sich vollzieht<sup>5)</sup>. Wie hier wird mehrfach die echt lutherische Idee der Unterordnung der unsichtbaren Kirche unter die in dem Gnadenmittel wirksame Gnade Gottes richtig erkannt<sup>6)</sup>.

Wie nah dieser Gedanke J. F. Buddeus lag, erhellt schon daraus, dass er die Stellung des *Locus* von der Kirche nach der Gnadenmittellehre durch ein *oritur inde ecclesia* begründet<sup>7)</sup>. Die Erörterung über die uns obliegende Unterscheidung der Kirche bewegt sich in dem gewöhnlichen Geleise<sup>8)</sup>. Es wird dabei gewarnt weder die *ecclesia interna* noch die *ecclesia externa* zu überschätzen, da es besser sei *mediam viam* einzuschlagen<sup>9)</sup>, eine Bemerkung, die freilich keine tiefe Einsicht unseres Autors in das vorliegende Problem dokumentirt.

J. G. Walch beginnt seine Darstellung mit der sehr modern lautenden Erklärung, die Kirche sei „ein Haufe oder eine Gesellschaft gewisser Menschen, welche des Gottesdienstes wegen mit einander vereinigt und eine Gemeinschaft unter sich haben“<sup>10)</sup>. Im Folgenden wird die gewöhnliche Einteilung gebracht. Die Unsichtbarkeit der Kirche wird dabei auf ihre Zerstreuung durch die Welt und des subjektiven Glaubens unsichtbare Art gestellt<sup>11)</sup>, die Sichtbarkeit hingegen aus der Wahrnehmbarkeit des Gottes-

1) *Examen theologic. acroamaticum* (Holmiae et Lips. 1750) pars IV de eccl. p. 1279.

2) *Ibid.* p. 1303.

3) p. 1283.

4) p. 1282.

5) p. 1293.

6) p. 1277. 1279. 1287. 1313.

7) *Institutiones theol. dogmat.* (Lips. 1724) pag. 1192.

8) p. 1207 seq.

9) p. 1229 seq.

10) *Einleitung in die dogmatische Gottesgelahrtheit* (Jena 1749) S. 949.

11) *A. a. O.* S. 950.



dienstes und der Lehre entnommen<sup>1)</sup>. Man sieht hier aus der Umschreibung des lateinischen *coetus* wie aus der Anwendung bloß subjektiv personaler Merkmale zur Rechtfertigung jener Unterscheidung, dass die Kraft des altlutherischen Kirchenbegriffes verschwunden ist. Die widersprechende und unklare Distinktion bei manchen unserer Alten ist hier bereits durch Formeln ersetzt, welche dem sich anbahnenden Zeitalter des Subjektivismus angemessen sind.

Ch. M. Pfaff's kirchenrechtliche Theorie wirft ihre Schatten auch auf den von ihm vertretenen dogmatischen Begriff der Kirche. Die unsichtbare Kirche ist ihm *tota fidelium collectio et caterva* auf Erden durch alle Welt hin zerstreut oder bereits im Himmel triumphirend<sup>2)</sup>, während die sichtbare Kirche als ein Collegium von Leuten, die aus freiem Entschlusse sich zwecks des Gottesdienstes, der Wortverkündigung, der von Christo eingesetzten Cärimonien (!) und des Gebetes zusammentun in Betracht kommt. Der Endzweck dieser Vereinigung ist die ewige Seligkeit ihrer Glieder<sup>3)</sup>. Die sichtbare Kirche ist in dem Mass die ware als sie der unsichtbaren Kirche Glieder verschafft<sup>4)</sup>. Auch hier ist die Absicht von welcher aus die Darstellung unternommen wird, die orthodoxe. Aber der Einfluss der dogmatischen Methode auf den Inhalt des Dogmas zeigt sich hier in hellstem Lichte. Indem nämlich der Begriff der Kirche aus der Summirung einzelner so oder anders beschaffener Menschen gebildet wird, ist der Grund ihrer Existenz in die Beschaffenheit und Tätigkeit der einzelnen Subjekte verlegt. Es können dann die Gnadenmittel auch nur unter diesen Gesichtspunkt zu stehen kommen. Dadurch ist es dem Gedankenkreis unseres Autors entschwunden, dass die Gemeinde das Produkt des Heilswerkes des Herrn ist, und dass seine Gnade je und je in Wort und Sakrament ihr wirksamer Existenzgrund ist. Das Heil des Einzelnen tritt einseitig in den Vordergrund vor dem Gedanken, dass

1) S. 959.

2) *Institutiones theologiae dogmat. et moral.* (Tbg. 1719) p. 617.

3) p. 617—618: *Nihil itaque hoc sensu ecclesia aliud est quam collegium . . . . . ubi ii, qui uni eidemque confessioni Christianae nomen dant . . . . . ex mero voluntatis suae arbitrio in unum coeunt, cultuique divino, h. e. precibus, praedicationi et auditioni verbi, caeremoniis ecclesiasticis a Christo institutis (!) ecclesiaeque traditis . . . . . operam dant, eo fine ut homines convertantur, aedificentur, sanctificentur atque ex vitae hujus qua circumfunduntur miseria ad vitam aeternam perducantur.*

4) p. 620.



Heil nur in der Gemeinde und durch die Gemeinde als dem Ort der Weltgegenwart Jesu zu finden sei.

Schon in der äusseren Stellung, die unserem Dogma in jener Zeit angewiesen wird, bewärt sich die Richtigkeit des von uns erkannten Rückganges des Kirchenbegriffes. Wie schon bei Hollaz, so kommt auch bei Lor. von Mosheim, mit dem unsere Betrachtung der wesentlich rechtgläubigen Vertreter des Luthertums abgeschlossen wird, unser Dogma erst nach dem Abschnitt *de novissimis* zur Sprache. Es ist darin bereits eine Einwirkung des Pietismus zu erblicken. Die Dogmatik bezieht alle Glaubensrealitäten lediglich auf das fromme Einzelsubjekt, dann kann die Kirche nur zu anhangsweiser Behandlung gelangen. Denn damit ist das individuelle Heil dem Heil in der Gemeinde entgegengesetzt und dieser eine mit den Hauptpunkten des Systems nicht zusammenhängende Stellung angewiesen. Mosheim betont besonders, dass die Kirche das *regnum Christi* sei<sup>1)</sup>. Als Grund der Einteilung in sichtbare und unsichtbare Kirche wird ausdrücklich die Beschaffenheit ihrer Glieder angegeben<sup>2)</sup>. Zu der unsichtbaren Kirche gehören die Frommen. Nun tun aber diese ihre Existenz durch gute Werke kund, damit tritt aber eine Versichtbarung der unsichtbaren Kirche ein. Mosheim versichert daher, dass dieser letzte Ausdruck nicht zu pressen sei<sup>3)</sup>. Diese Bemerkung zeigt deutlich, wie vollständig fremdartig jener Zeit die Vorstellung der Kirche als Glaubensobjektes, welche Luther zur Prägung des Ausdruckes unsichtbare Kirche veranlasste, geworden war. Die frommen Christen stellen demnach die sog. unsichtbare Kirche dar, während die Gute und Böse in sich befassende christliche Gesellschaft sichtbare Kirche zu nennen ist.

Diese Darstellung bewegt sich, wie man sieht, ganz in der gleichen Richtung wie die analysirten Angaben von Walch und Pfaff. Nicht eine individuelle Eigenart systematischer Reflexion sondern den Niederschlag von Einflüssen, welche jene Zeit beherrschten, hat man daher in ihnen zu erkennen. Wenn nun aber das Dogma von der Kirche isolirt wurde, wenn der Kirchenbegriff dem des Heiles der Einzelnen systematisch derart subordinirt wurde, dass die Kirche als Summe Einzelner gedacht und ihre Abhängig-

---

1) *Elementa theologiae dogmaticae* ed. Ch. E. de Windheim (Norinberg. 1758) pag. 880.

2) p. 883: *fundamentum divisionis est condicio civium regni gratiae.*

3) p. 884. 885: *pii manifestant fidem per bona opera et quando id faciunt, tum ex ecclesia invisibili fit visibilis.*



keit von den Gnadenmitteln ausgestossen wurde, so lag die Konsequenz nahe, die ganze sichtbare Kirche mit ihrem Hilfsapparat und mit ihrer geschichtlichen Tradition fallen zu lassen und lediglich auf die subjektive Art Einzelner, sei es in pietistischer Weise ihre Frömmigkeit, sei es rationalisierend ihre Tugendhaftigkeit betonend, die Konstruktion des Begriffes zu gründen. Diese Gemeinschaft innerlicher Frömmigkeit oder verständiger Tugendhaftigkeit würde alsdann als die unsichtbare Kirche bezeichnet werden. Ähnliche Konsequenzen sind in der Tat gezogen worden. Von den Autoren der Übergangsperiode waren sie noch nicht beabsichtigt. Die Entgegensetzung der unsichtbaren und sichtbaren Kirche, sowie Versuche einer Ausgleichung beider Begriffe mit Hilfe des Gedankens der Versichtbarung der unsichtbaren Kirche durch das fromme Leben der Bekenner sind uns schon begegnet.

Es ist oben bereits angedeutet worden, dass Fehlbildungen, wie die eben dargestellten, freilich von den besonders von Huther, Gerhard und Quenstedt vertretenen Formeln aus nahe lagen. Die unglückliche Formulierung der Unterscheidung des *coetus vocatorum* und des *coetus electorum* als *ecclesia visibilis* und *invisibilis* geht aus von der subjektiven Beschaffenheit der Glieder der Kirche. Dazu kommt, dass die Gemeinschaft der warhaft Frommen als unsichtbar gedacht werden soll. Durch beides wird man aber nicht benötigt die Frommen oder die rechte Kirche unter sichtbaren Merkmalen vorzustellen. So könnte in der Tat die Konsequenz gezogen werden, als wären die warhaft Frommen in keinen Zusammenhang mit der sichtbaren Kirche gestellt. Aber das ist doch nur durch Ungeschick der Formel veranlasster Schein. Dass unseren alten Dogmatikern jene Konsequenz fern lag, beweist schon ihre Einordnung des *coetus electorum* in den *coetus vocatorum*. Ausserdem haben mehrere unter ihnen direkt der lutherischen Idee der Abhängigkeit der unsichtbaren Kirche von den sichtbaren Gnadenmitteln Ausdruck verliehen. Mit Luther haben unsere Alten den Glaubensschluss vollzogen, dass wo Wort und Sakrament sind, es notwendig eine Gemeinde des Herrn geben müsse. Damit ist aber eine Beziehung der Gnadenmittel zur unsichtbaren Kirche festgestellt<sup>1)</sup>. Wir können ausser bei den letzt besprochenen anderwärts beeinflussten Lehrern, in der Lehrsubstanz des Locus von der Kirche keine Abweichung von dem Gedankenkreise der Reformatoren finden.

Ich verschliesse mich damit keineswegs der Einsicht, dass

---

4) Was Köstlin nicht hätte in Abrede stellen sollen PRE.<sup>2</sup> VII, S. 714.



die ursprüngliche Genialität lutherischer Conception hier gewichen ist. Von den coetus so oder anders beschaffener redete man, während Luther von einem „Volk Gottes“ sagte. Damit hängt es auch zusammen, dass die lebendige Anschauung vom Reiche Christi, die wir bei Judex und Wigand wie auch Hafenreffer fanden, allmählich zurücktritt. Der Reichsgedanke hat sich zwar unter dem Titel des munus regium forterhalten, one aber in seiner principiellen Bedeutung hervorgehoben und verwertet zu werden. Es stehen eben alle jene Bestimmungen in Verbindung mit einem Subjektivismus, wie er zuletzt dargestellt wurde und an dem Pietismus wie Rationalismus für ihre Bestrebungen und Ideen Stützen gefunden haben. Trotz dessen halte ich es nicht für unbedingt richtig, wenn man gegen die ältere lutherische Dogmatik den Vorwurf erhoben hat, sie beziehe das Heilswerk nur auf einzelne one die Abzweckung desselben auf die Gemeinde zum Ausdruck zu bringen<sup>1)</sup>. Indem nämlich die Erlangung des Heiles schlechthin abhängig gedacht ist von der Wirksamkeit der Gnadenmittel, diese aber nur in der Gemeinde wirksam sind, wird das Heilswerk Christi allerdings in unauflösliche Verbindung zu der Existenz der Gemeinde gestellt. Und Ritschl selbst hat zugestanden, dass in der luth. Dogmatik die „justificatio des Einzelnen“ den „kirchlichen Mitteln untergeordnet“ sei<sup>2)</sup>. Wenn diese Unterordnung des Heiles der einzelnen Seelen unter den Gesichtspunkt der christlichen Gemeinde nicht zu ihrem systematischen Recht kommt, so ist das dem Mangel an Tendenz auf einen systematischen Gesamtentwurf der Dogmatik zur Last zu legen, nicht aber als Fehler der Lehre zu rügen. Alle Elemente, welche jene Beziehung des Heils auf die Gemeinde sichern, liegen im Einzelnen in unserer älteren Dogmatik vor. Das Heilswerk vollbringt sich nicht anders denn durch die Gnadenmittel. Diese haben eine Gemeinde Jesu erzeugt, wie sie dieselbe denn fort und fort erzeugen und erhalten. Wol ist es eine persönliche Erfahrung der Einzelseele und sind es Akte Gottes, die Einzelnen persönlich gelten, welche dem Menschen die Gliedschaft an der Gemeinde erbringen, aber nur durch die Gemeinde und nur in der Gemeinde, an Wort und Sakrament gebunden, vollzieht sich jene Erfahrung. Darum muss die Heilerfahrung des Einzelnen allewege mit der Erfahrung von der Gliedschaft am Leibe Christi zusammenfallen. Mag dieser letztere Gedanke von unseren Alten

---

1) Ritschl, a. a. O. I, S. 311 vgl. III, S. 105.

2) a. a. O. I, S. 314.



auch nicht genügend gewertet sein, die Prämissen, deren Konsequenz er ist, liegen wie man sieht bei ihnen vor. Es ist ein genuin lutherisches Gedankengefüge.

So wenig daher zugestanden werden kann, dass eine fundamentale Differenz zwischen dem Kirchenbegriff Luther's und Melancthon's bestehe, sowenig ist das historische Recht vorhanden unseren Alten in Bausch und Bogen den Begriff Zwingli's oder Calvin's von der Kirche aufzudrängen<sup>1)</sup>. Solange man nicht die Identität der beiderseitigen confessionellen Principien oder aber die Inkonsistenz in der Ableitung des betreffenden Dogmas erwiesen hat, verfehlen derartige Betrachtungen nicht den Eindruck eines eigenmächtigen Apriorismus hervorzurufen.

Die gegebene Darstellung hat uns bereits auf den Kirchenbegriff der Pietisten und Rationalisten hingewiesen. Ehe wir diesem Hinweis Folge geben, gilt es das gewonnene Resultat an der orthodoxen reformirten Dogmatik zu prüfen.

#### §. 21. Orthodoxe reformirte Dogmatiker.

Die ersten der hier in Betracht kommenden Dogmatiker lassen ebenso wie die älteren reformirten Bekenntnisschriften es an der erforderlichen Klarheit fehlen.

Wolfgang Musculus Dusanus bestimmt die *ecclesia vera* als *communio et societas verorum fidelium sanctorum et electorum, constans fide, spe, dilectione ac spiritu Christi*<sup>2)</sup>. Von ihr sind ausgeschlossen die *Pseudochristiani*, welche nur durch das inane nomen und sacramentorum abusus Teil an der christlichen Religion haben. Die Kirche ist vor Allem eine Gemeinschaft der Seelen<sup>3)</sup>, ihre einzelnen Glieder erkennen sich gegenseitig an ihrem religiösen Leben<sup>4)</sup>. Sie enthält nur Prädestinirte in sich, da die *reprobi* nur in dem Sinn zu ihr gehören, wie man etwa Geschwüre als Teile des menschlichen Leibes bezeichnen kann<sup>5)</sup>. Es sind das lauter Gedanken, die uns bereits bei den Vorreformatoren begegnet sind. Dem damals erkannten Widerspruch entgeht

1) Ritschl hat zuerst diesen Gedanken ausgesprochen (Stud. u. Krit. a. a. O. S. 224), Krauss hat ihn alsdann in ziemlich oberflächlicher Darlegung zu erweisen unternommen, Lipsius aber trägt ihn in seinem „Lehrbuch“, S. 790, als festes Resultat moderner Wissenschaft vor!

2) *Loci communes sacr. theolog* ([zuerst 1564] Basileae 1573) pag. 277.

3) pag. 277—278: *veram germanam ecclesiae communionem eam statuimus, quae non in quibuslibet sed in electis tantum ac vere fidelibus locum habeat et magis sit animorum quam corporum.*

4) pag. 231.

5) pag. 279.



aber auch die vorliegende Darstellung nicht, denn, wenn plötzlich als Kennzeichen der Kirche die *pura evangelii doctrina*, der *legitimus usus sacramentorum*, die *unitas*, der *catholicus consensus* u. A. angeführt werden<sup>1)</sup>, so sieht man nicht, wie diese Bestimmungen neben den oben gegebenen widerspruchlos sollten bestehen können. Den Ausdrücken *visibilis* und *invisibilis* übrigens begegnen wir hier nicht.

P. Martyr definirt die Kirche als den *coetus* der Gläubigen und Wiedergeborenen, welche Gott sammelt *per verbum et spiritum sanctum atque per ministros regit* . . .<sup>2)</sup> Hierbei sind nun die, welche wirklich die Kirche bilden oder die Erwählten, zu unterscheiden von den blos äusserlich Bekennenden, die wieder in bekanntem Bilde, den *pravi humores* des menschlichen Körpers verglichen werden<sup>3)</sup>. Die Erwählten aber sind zu dem rechtfertigenden Glauben<sup>4)</sup> und guten Werken als zu den Mitteln zur Erlangung der Herrlichkeit vorausbestimmt<sup>5)</sup>. Indem aber auch hier der Gedanke vorliegt, dass der *spiritus* nur im Fall der Prädestination sich zu dem *verbum* gesellt, ist eine innere Beziehung der äusseren Kirche und der Erwählten nicht als notwendig gesichert. Die Ausdrücke *invisibilis* und *aspectabilis* kommen nur in beiläufiger Verwendung vor<sup>6)</sup>.

Benedict Aretius definirt die Kirche als den *coetus* derer, welche Wort und Sakrament recht brauchen<sup>7)</sup> und schliesst die Gottlosen auch von der *ecclesia externa* aus<sup>8)</sup>. Ihrem Wesen nach als der Leib Christi sei die ware Kirche Christi unsichtbar<sup>9)</sup>.

Von mehr Bedeutung ist die Darstellung Th. Beza's. Beza setzt die Lehre von der Kirche in enge Beziehung zu der Person Christi. Da Christus als König stets ein Königreich haben muss, beginnt er, so müsse es von jeher und in alle Wege einen *coetus et multitudo a Deo selectorum* geben<sup>10)</sup>. Das ist die Kirche. Hier

1) p. 279 seqq.

2) *Loci communes* ([zuerst 1580] Tiguri 1587) pag. 741.

3) p. 806 cf. p. 741.

4) p. 449.

5) p. 450.

6) p. 435. 806.

7) *Examen theologic.* (Ed. tertia, Lausannae 1573) p. 201, cf. *Problemata theol. continens praecipuos nostr. relig. locos* (3 voll. Laus. 1576) III, p. 365.

8) *Examen*, p. 203. 204: *Ergo mali non sunt etiam in ecclesia externa*, aber weiter: *in ecclesia quidem sunt, sed non sunt de ecclesia*.

9) *Problemata* III, p. 371.

10) *Confessio christian. fid.* in *Tractationes theol.* (ed. sec. fol. 1682) vol. I, p. 32.



aber sei die Unterscheidung zwischen denen, die in ecclesia und denen, welche ex ecclesia sind, nicht ausser Acht zu lassen<sup>1)</sup>. Ware Glieder der Kirche sind nur diejenigen Gläubigen, in welchen der den Prädestinirten eigentümliche Geist gegen das Fleisch kämpft<sup>2)</sup>. Andererseits aber hören wir, die vera ecclesia sei diejenige, welche Christum wahrhaft als ihren einigen Heiland anerkennt<sup>3)</sup>, sie sei sichtbar und keine inanis chimaera, sofern sie aus sichtbaren Gliedern bestehe<sup>4)</sup>. Daraus ergibt sich der Unterschied, dass die sichtbare Kirche die Gemeinde der Bekenner, die unsichtbare Kirche die Sammlung der Erwählten ist. Das bestätigt sich in interessanter Weise durch eine Stelle aus einem Brief Beza's. Hier wird die Definition: *Ecclesia Christi est coetus hominum evangelium profitentium, in quo per ministros ad hoc vocatos doctrina pure traditur et sacramenta ex Dei verbo administrantur*<sup>5)</sup> auf die sichtbare Kirche bezogen. Der Zusatz *et praecepta Dei diligenter observantur* — welchen die Engländer, denen der Brief zur Antwort diene, beigefügt hatten — wird als zur Definition der *ecclesia invisibilis*<sup>6)</sup> gehörend, bezeichnet. Da Gott aber in den sichtbaren Kirchengemeinschaften seine Erwählten berufe und durch das Amt des Wortes und der Sakramente seine Reichtümer ausspende, so sei es notwendig, dass jeder sich einer sichtbaren Partikularkirche anschliesse<sup>7)</sup>. Es liegt hier der Standpunkt Calvin's vor. Die Prädestinirten oder diejenigen, welche sich eines gottgefälligen Lebens befleißigen, sind die eigentliche Kirche. Daneben wird das praktische Postulat des Anschlusses an die sichtbare Kirchengemeinschaft erhoben, ohne dass die an sich richtige Begründung dieses Postulates zu anderweiten Voraussetzungen des Systems in Beziehung gesetzt würde.

Stärker noch betont Andreas Hyperius, dass die von Ewigkeit her erwählte Kirche aus solchen bestehe, die durch das Wort berufen seien<sup>8)</sup>. Von derselben könne sowol Sichtbarkeit

1) p. 33.

2) p. 34: *ii demum sunt eccl. membra in quibus spiritus sanctus (spiritus inquam proprium electorum donum) pugnat adversus carnem.*

3) *De eccl. cath. notis. ibid. vol. III, p. 137.*

4) *ibid. p. 146.*

5) III, p. 234 (*Ep. 23, ad peregrinarum in Anglia ecclesiarum fratres*).

6) *ibid. p. 235.* Krauss (S. 48) erklärt die betreffende Unterscheidung bei Beza nicht gefunden zu haben. Ausser an der angeführten Stelle weiss ich sie auch nicht nachzuweisen. Dieselbe findet man auch in *Th. Bezae Epistolarum theol. liber unus* (Genevae 1573) p. 158.

7) *ib. III, p. 234.*

8) *Methodi theolog. sive praecipuorum christ. relig. locorum commun. libri tres* (Basil. 1574, zuerst 1568) p. 541 cf. 529 sq.

Seeberg, Begriff der Kirche. I.



als Unsichtbarkeit ausgesagt werden. Sichtbar sei sie durch den in ihr sich vollziehenden Dienst der Gnadenmittel und durch den frommen Lebenswandel ihrer Glieder<sup>1)</sup>, unsichtbar aber weil in schwerer Zeit Wort- und Sakramentsspendung abhanden kommen können und weil die warhaft Gläubigen und Erwählten ausser von dem Herzenskündiger, der sie von Ewigkeit her erwählt habe, von Niemandem sichtlich ausgesondert werden können und endlich auch (*aliquo modo*) weil die Menge der Gläubigen doch nie sinnlich überschaut werden könne<sup>2)</sup>. Dem entsprechend weist die Kirche drei äussere Merkmale (Wort, Sakrament, *obedientia*)<sup>3)</sup> und *tria illustra signa interna et invisibilia*, die sich auf die *ecclesia invisibilis* beziehen, auf, nämlich die *communicatio spiritus Domini*, *fides vera atque perfecta* und *vera perfectaue caritas*. Diese eignen aber nur den von Ewigkeit her Erwählten, *quique vera et viva membra sunt ecclesiae ac potius invisibilis quam visibilis*<sup>4)</sup>. Das Dogma hat auch hier noch keine feste Gestalt gewonnen<sup>5)</sup>. Unter den Gründen für die Unsichtbarkeit der Kirche kann nur der zweite Geltung beanspruchen, denn der erste drückt doch sowenig als der dritte eine Wesensbestimmung, sondern nur eine Eventualität zufälliger Art aus. Hyperius Ansicht ist im Wesentlichen die gleiche, wie die seiner Vorgänger. Die Kirche an sich ist die Summe der Erwählten, sie ist deshalb unsichtbar, die sichtbare Kirche ist ihre Verleiblichung, die zu Zeiten fehlen kann. Die unsichtbare Kirche hat also das begriffliche Prius. Nun heisst es aber wieder, dass nur in Abhängigkeit vom Tun der sichtbaren Kirche sie zu Stande kommen könne. Und weiter muss zugestanden werden, dass dieser viele Nichterwählte beigemischt sind<sup>6)</sup>. Sichtbare Kirche in diesem Sinn ist aber, wie gezeigt, etwas anderes als die Versinnlichung des Prädestinationsgedankens. Wie die Gnadenmittelgemeinschaft die Voraussetzung wie die Folge einer *ecclesia electa* sein könne, kann vom reformirten Standpunkt her, nicht erklärt werden, solange die geschichtliche Wirkungsweise der Gnade durch die *media salutis* nicht anerkannt worden.

Eine Abhandlung von Joh. Wolph aus Zürich aus derselben Zeit bringt keine neuen Gesichtspunkte<sup>7)</sup>.

---

1) p. 547—548.

2) p. 549—552.

3) p. 554.

4) p. 559.

5) vgl. Krauss, S. 50.

6) l. all. p. 561 seqq.

7) *De vera et cath. eccl. Christi ad magni cujusdam viri objectiones* (1570, ed. J. R. Lavater, Hannoviae 1610) p. 71 seq. Hier werden die Ausdrücke *externa* oder *aspectabilis* und *interna* gebraucht.



Besonders machen sich übrigens die Mängel des vorliegenden Kirchenbegriffes dann merklich, wenn, wie das der Hugenott Ph. Du Plessis-Mornay, Heinrich's IV. Sekretär<sup>1)</sup> tut, der Begriff der unsichtbaren Kirche über die Prädestinirten aller Zeiten, abgesehen von ihrem gegenwärtigen Zustand, ausgedehnt wird<sup>2)</sup>. Es ist das bei Wiclif und Hus angemerkt worden.

Mehrfach von Interesse ist H. Zanchi's Behandlung. Nachdem er bemerkt hat, dass die Kirche immer *ex multis* bestehe d. h. ein Kollektivbegriff sei, sagt er, es seien als Kirche nur die *electi*, zu denen auch die Engel gerechnet werden, gemeint<sup>3)</sup>. Ein Geist hält die Verbindung dieser vielen Glieder unter einander wie mit dem Haupt Christus aufrecht. *Reprobi hypocritae* wären dagegen wol in *ecclesia* aber nicht *de ecclesia* oder *ecclesiae membra*<sup>4)</sup>. Bei Besprechung der *ecclesia militans* wird scharf hervorgehoben, dass dieselbe zwar nur auf Grund der ewigen Erwählung aber nur *per evangelii praedicationem et per spiritum sanctum evocati* umfasse<sup>5)</sup>. Und dieser Gedanke empfängt dadurch mehr systematischen Halt, dass Zanchi an anderer Stelle betont, dass Gott die Erwählten nicht nur zu ewigem Leben sondern auch *ad media ad fidem ordinata* erwäle<sup>6)</sup>. Wenn dann von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche gehandelt wird, so wird das Recht dieser Unterscheidung durch die Betrachtung gewonnen, dass zwar die Kirche eigentlich nur aus Erwählten bestehe, dass aber eben jener Beimischung wegen von einer unsichtbaren Kirche zu sagen ist, denn nur Gott wisse um die Erwählten und zum Anderen sei die Kirche oft dermassen zusammengeschmolzen, dass nur der Glaube daran festhalten könne, dass Gott noch eine Kirche auf Erden besitze<sup>7)</sup>. Dass die zweite dieser Explikationen nicht geeignet ist das Prädikat der Unsichtbarkeit zu begründen, ist schon oben gezeigt worden. Ausserdem mag daran erinnert werden, wie sehr die Hinzunahme der Engel zur Kirche dazu nötigt in der Verbindung *per evangelii praedicationem et per spiritum sanctum* den Ton auf den letzteren Ausdruck fallen zu lassen wie seine Beziehung zu dem ersteren zu lockern.

1) Vgl. über ihn PRE<sup>2</sup> III, 759 ff.

2) Tractatus de eccl. Phil. Mornaeo Plesseo authore (Genevae 1585) pag. 12. 13 163.

3) De relig. christ. fides (Neostad. Palat. one Zal) p. 139.

4) p. 140 cf. Miscellan. libr. tres (1582), wo ein: in et cum einem: de et ex ecclesia correspondirt.

5) p. 143.

6) p. 304 cf. p. 14.

7) pag. 161. 162.



Die Lehre des Heidelberger Katechismus ist bereits früher dargestellt worden, nur kurz geschah dort der Kirche Erwähnung. Von hohem Interesse ist es bei der Bedeutung jenes Symboles den Ansichten seines Urhebers und Interpreten, des Zacharias Ursinus nachzugehen. Die Grunddefinition, die ebenso wie bei Melanchthon häufig wiederkehrt, ist: *Ecclesia Dei est coetus hominum ab aeterno electus a Deo ad vitam aeternam, quae inde ab initio mundi ad finem usque colligitur a filio Dei ex toto genere humano per spiritum sanctum et verbum, consentiens in vera fide et quem filius Dei tuetur, conservat ac tandem glorificat gloria et vita aeterna*<sup>1)</sup>. Kirche sind also die Menschen, die als Prädestinirte zeitlich und ewig Heil in Christo haben. Schon Zanchi hob hervor, wie das nur durch die Verkündigung des Wortes sich verwirkliche. Dieser Gedanke tritt hier noch mehr hervor. Von der Kirche sind eigentlich nur die Erwählten. Aber nicht, wie das früher oft schien, alle, sondern bloss die, welche bekehrt und wiedergeboren sind<sup>2)</sup>. Nun geschieht das aber faktisch mit allen Erwählten, aber auch nur mit diesen. Es mag bis zum Todesmoment wären, zum Glauben wird der Erwählte jedenfalls kommen<sup>3)</sup>. Denn ausser der Kirche gibt es kein Heil, zu ihr gelangt man durch die Berufung<sup>4)</sup>. Alle Erwählten müssen mithin Berufene sein. Das sind sie auch. Nun geschieht aber die Berufung sinnlich wahrnehmbarer Weise. Die *electi* als *vocati* müssen mithin zu dem sichtbaren coetus der Berufenen gehören. Es stehen aber viele neben ihnen, gleich ihnen berufen. Ist es die gleiche Gottesgnade, die allen in der Berufung angeboten wird? Mit nichten; es giebt eine doppelte Berufung. Äusserlich berufen werden viele, innerlich und wirksam nur die Erwählten<sup>5)</sup>. Der Prädestinationsgedanke ist also nur konsequenter durchgeführt, nicht bloss im Allgemeinen sind die Erwählten zu einem Ziel be-

---

1) *Doctrinae christian. compend. seu comment. catechetici* (Genevae 1584) pag. 408, ebenso *Tractat. theolog.* (2 voll. Neostadii Palat. 1584) I, 630; *Explicationum catechetiarum partes quatuor* (Neostad. Pal. 1591) II, pag. 196.

2) *Doctr. christ. l. c.* pag. 433: *Electi non semper sunt membra ecclesiae, sed tum demum, quando convertuntur et regenerantur per Sp. S.*

3) *ibid.* p. 434: *Es sei nötig, ut omnes electi credant vel credituri sint ante finem vitae . . . . . electi non semper sunt membra ecclesiae, sed tamen necesse est eos adhuc in hac vita adduci ad ecclesiam etiamsi illud accadat in ipso mortis articulo.* 4) pag. 419.

5) p. 411: *vocatio . . . duplex: interna et externa . . . . et utraque vocantur electi, hypocritae tantum vocantur externa.*



stimmt, auch die Mittel zu demselben sind in jener Bestimmung befasst<sup>1)</sup>.)

Aus dieser Theorie von der doppelten Berufung fliesst die Notwendigkeit der Unterscheidung einer *ecclesia visibilis et invisibilis*, wie Ursin selbst mittheilt<sup>2)</sup>. Sichtbar ist die Kirche als die Gemeinschaft aller derer, die äusserlich berufen sind, der reinen Lehre beistimmen und die Sakramente vorschriftsmässig brauchen; ein Teil derselben wird kurz als *non renati vel hypocritae* bezeichnet<sup>3)</sup>. Aber innerhalb dieser Gemeinschaft vollzieht sich noch ein Gottestun, es giebt hier Leute, die auch mit anderer Berufung innerlich berufen sind, sie bilden die unsichtbare Genossenschaft derer, die nicht dem ewigen Verderben anheimfallen<sup>4)</sup>. Sie sind zwar eingeschlossen in jene sichtbare Gemeinde<sup>5)</sup> und insofern sichtbar, aber unsichtbar und nur sich selbst erkennbar durch den Glauben und die Frömmigkeit, die ihnen einwohnen<sup>6)</sup>.

Hat Ursinus es mit diesen Betrachtungen zu einem einheitlichen Begriff von der Kirche gebracht? Es scheint so. Kirche sind alle bekennenden Berufenen. Und damit sind Merkmale aufgestellt, welche sowol für *electi* wie *reprobi* innerhalb der Kirche giltig sind. Aber diese Einheit ist doch nur Schein. Vielmehr fallen die sichtbare und unsichtbare Kirche in dem Mass auseinander, als es nur täuschende Phrase ist die *vocatio interna* und *externa* unter den gleichen Titel der *vocatio* zusammenzufassen.

1) p. 419: quoscunque Deus elegit . . . . . eos elegit ad media hoc est ad vocationem internam et externam.

2) l. c. pag. 411.

3) pag. 409: Eccl. vis. est coetus in genere humano amplexens atque profitens veram atque incorruptam doctrinam legis et evangelii et recte sacramentis utens . . . . . in quo coetu multi sunt non renati vel hypocritae, consentientes tamen doctrinae, in quo filius Dei est efficax ad regenerandos virtute sui spiritus aliquos in vitam aeternam. Cf. Explic. cat. l. c. II, p. 197.

4) Doctr. christ. comp. pag. 409: invisibilis est coetus electorum ad vitam aeternam, in quibus nova vita a spiritu sancto hic inchoatur . . . . qui sunt in hac invisibili ecclesia, nunquam pereunt.

5) Explic. cat. l. c. p. 197: haec (sc. invis.) enim ecclesia, quamdiu in terris adhuc militat, semper latet in ecclesia visibili.

6) Doctr. christ. comp. p. 410: invisibilis autem dicitur non quod homines sunt invisibiles, sed quia fides et pietas est invisibilis, non agnoscitur nisi ab iis, in quibus inest et vere pios ab hypocritis in ea non possumus certe dignoscere.



Der *vocatus* ist einmal ein von Gott Verlassener, der in keinerlei innerem Verhältnis zu dem Wort, das an ihn ergangen ist, steht und nach Gottes absoluter Willensverfügung nicht stehen kann. Der *vocatus* ist aber auch ein Mensch, der von jener Verkündigung übermocht wird und kraft des göttlichen Willens übermocht werden muss. Nicht die allen gleichermassen geltende Verkündigung mit dem in ihr waltenden Geist und das durch dieselbe zu freier Selbstentscheidung befähigte Menschenherz kommen hier in Betracht. Dann täte es der Einheit des Begriffes nicht Abbruch, wenn bei gleicher Heilsgabe die subjektive Entscheidung bei den Einen entgegengesetzt wie bei den Anderen ausfällt. Es stehen sich hier vielmehr von Gott her *vocati electi* und *vocati reprob*i entgegen. Nicht die *vocatio* der Kirche beschliesst das Princip des Heils in sich, sondern, wird sie hie oder da innerlich wirksam, so ist das der Fall, weil der prädestinationische Gotteswille willkürlich, wie er sich Einzelne erlas, nun auch gerade an das Zusammentreffen mit gewissen Äusserlichkeiten die Auswirkung jenes Dekretes zu knüpfen beliebt. In dieser Theorie der doppelten Berufung hat schon Joh. Gerhard den Grundfehler des reformirten Kirchenbegriffes erkannt und diese Lehre bis zur Hölle verdammt (s. S. 147).

Auch bei Ursin beherrscht sie die Darlegung. Darum gibt es hier faktisch nicht Eine Gemeinde, sondern zwei Kirchen verschiedenen Wesensbestandes<sup>1)</sup>.

Es nützt daher nichts, wenn der Schüler Melancthon's und Freund Calvin's der Theorie des einen und der Praxis des andern jener Männer folgend, nicht müde wird den Gedanken Luthers und Melancthon's, dass nur in der sichtbaren Kirche es Heilige gebe<sup>2)</sup>, als nützlich und tröstlich zu preisen. Jene Wolke, welche schon auf den Kirchenbegriff Augustins ihre Schatten warf, ist auch hier nicht geschwunden. Es ist daher nicht an dem, dass hier „die gemeinsam orthodox protestantische Lehre von dem Unterschied zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche“ vorliege<sup>3)</sup>. Ursin entwickelt genuin reformirte Ansichten; die Betonung aber der sichtbaren Kirche möchte, wo im-

---

1) *Explicat. catech. l. c. II, p. 215* .. esse aliam ecclesiam sanctorum invisibilem, aliam vocatorum visibilem . . .

2) z. B. *Doctr. chr. comp. pag 436*: credere igitur sanctam ecclesiam est credere in hoc coetu visibili esse aliquos vere conversos et me esse vivum invisibilis et visibilis ecclesiae membrum.

3) Gegen Krauss S. 54.



mer sie sich findet, auf Melanchthon zurückgehen. Es ist eine Formel Melanchthons, dass nur in der *ecclesia visibilis* man electi zu suchen und zu glauben habe. Sie ist nicht von den Reformirten zu den Lutheranern gekommen, sondern beide entlehnten sie dem systematisirenden Bearbeiter der Ideen Luthers.

Allein nicht immer ist der zuletzt erwänte Satz mit gleicher Energie und gleichem Geschick wie durch Ursin verfochten worden.

Bucanus<sup>1)</sup> hat die Gläubigen aller Zeiten auch der Zukunft zu der unsichtbaren katholischen Kirche gerechnet und hat auch gemeint, dass Gott, wenn auch extra ordinem und rarissime den Glauben in den Erwählten absque praedicatione verbi aut ministerio ecclesiae, interno afflatu wirken könne<sup>2)</sup>. Ebenso rechnet Trelcatius den Paulus auch in jener Zeit, da er Verfolger war, zu der *ecclesia invisibilis*<sup>3)</sup>. Man sieht daraus, in wie abstrakter Abhängigkeit dieselbe von dem prädestinarianischen Gedanken steht.

Nicht viel anders steht es mit Amandus Polanus a Polansdorf. Hier wird zwar auch gesagt, nicht alle electi sondern nur die bereits Berufenen bildeten die Kirche; wie wenig aber diese vocatio der empirischen conform ist, kann man daraus abnehmen, dass gleich darauf die *ecclesia catholica absolute sic dicta* als Gemeinschaft electorum angelorum et hominum efficaciter vocatorum bestimmt ist<sup>4)</sup>, während sie secundum quid betrachtet, die Menschen jener Vereinigung enthält. Gegen Bellarmin's Einsprache wird hervorgehoben, dass nur electi vocati die Kirche bilden<sup>5)</sup>. Nichtsdestoweniger findet man unter den zwanzig Gründen, welche dieser Dogmatiker für die Unsichtbarkeit der Kirche in das Feld führt, an neunter Stelle den Satz: quia est coetus omnium electorum ad vitam aeternam quotquot inde ab initio mundi fuerunt, sunt et erunt<sup>6)</sup>. Hiemit ist aber die obige Unterordnung der Kirche unter die Berufung illusorisch geworden, es ist daher falsch, wenn man des Polanus' Meinung von der unsichtbaren

---

1) Institut. theol. seu locor. comm. christ. rel. analysis (Bern. Helv. 1602) p. 462 sq.

2) Diese Stelle entlehne ist Schweizer, Ref. Glaubensl. II, S. 665.

3) Scholastica et methodica locor. comm. seu theol. institutio (Hannoviae 1610) pag. 297.

4) Syntagma theol. christ (Hannoviae 1625 [zuerst 1609]) pag. 520, col. 1.

5) pag. 525, 2.

6) pag. 531, 2.



Kirche dahin beschränkt, als entspreche sie der Menge aller bereits berufenen Erwählten, während die *ecclesia visibilis* ihren Umfang in den gegenwärtig lebenden erschöpfe<sup>1)</sup>. Wenn aber die angeführte Stelle Zweifel übrig lässt, so werden dieselben ausgeschlossen durch folgende Stelle: *invisibilis omnes ad unum electos complectitur in unum omnibus temporibus, visibilis autem temporum et locorum differentias admittit . . . . . invisibilis multas habet oves in ecclesiam visibilem nondum adductas, visibilis lupos multos habet in invisibilem nunquam admittendos*<sup>2)</sup>. Hier wird es ganz klar, dass die unsichtbare Kirche wie bei den Vorreformatoren und bei Zwingli und Calvin sich deckt mit dem *numerus praedestinatorum*. Es zeigt sich bei diesem merkwürdigen Selbstwiderspruch, wie wenig jene Betonung der Notwendigkeit der Berufung innerlich veranlasst ist. Dass aber damit die Einheit des Begriffes der Kirche aufgehoben ist, braucht hier nicht wieder bewiesen zu werden.

Auch nach Joh. Scharpius sind die Engel Glieder der Kirche, weil des Leibes des Herrn<sup>3)</sup>. Mit der Notwendigkeit der Berufung macht auch er nicht vollen Ernst, indem auch der unbekehrte Paulus, wenn auch nicht *respectu actualis conversionis de ecclesia praedestinatorum* gewesen sei<sup>4)</sup>, wie denn auch in der unsichtbaren Kirche sich viele befänden, die nie in der sichtbaren gewesen seien<sup>5)</sup>. Unter den siebzehn Gründen für die Unsichtbarkeit der Kirche hebe ich nur den hervor, welcher die Unsichtbarkeit auf die Prädestination der Glieder der Kirche gründet<sup>6)</sup>.

Joh. Wolleb stellt in seinem *Compendium* das Kapitel von der Kirche in die *vocatio externa*. Wenn dann von unsichtbarer Kirche die Rede ist, so wird dieselbe zwar als *coetus tantum electorum* bestimmt, dabei aber bemerkt, diese Vorstellung gehöre eigentlich zu der Lehre von der *vocatio specialis*. Die sichtbare Kirche aber sei *coetus communiter vocatorum tum electorum tum reproborum*<sup>7)</sup>. Hier tritt die oben bemerkte Begründung des Fehlers des reformirten Kirchenbegriffes in der Lehre von der *vocatio* recht deutlich hervor. Gibt es eine doppelte Berufung, so wird zwar, wie Wolleb richtig erkennt, die unsichtbare Kirche in anderem systematischen Zusammenhang als die sichtbare zu behandeln sein. Dann ist seine Definition der sichtbaren

---

1) gegen Ebrard, a. a. O. II, S. 430.

2) p. 532, 2.

3) *Cursus theologicus* (Genevae 1620) pars II, col. 14.

4) II, col. 291.

5) *ib.* col. 298. 299.

6) col. 301.

7) *Compendium theol. christ.* (Amsterdami 1638, zuerst 1626) pag. 128.



Kirche aber nicht zutreffend, denn sind die Erwählten der äusseren Berufung zu subsumiren, so resultirte daraus, dass auch die unsichtbare Kirche in Abfolge von der sichtbaren vorzustellen ist. Dadurch aber wird die eben mitgeteilte Beobachtung hinfällig. Nun könnte aber Wolleb konsequent die Erwählten von den äusserlich Berufenen ganz trennen. In letzterem Fall wäre es die vor-reformatorische, in ersterem wirklich vorhandenem ist es die öfters analysirte gewöhnliche reformirte Anschauung, welche er vertritt. Dieses Dilemma aber beweist nicht, dass diese Auffassung vor anderen sich durch Klarheit und Präcision auszeichne<sup>1)</sup>.

In Daniel Chamier's grosser *Panstratiae catholicae sive controversiarum ad pontificios corpus* ist die Lehre von der Kirche in dem letzten von J. H. Alsted bearbeiteten Bande behandelt. Die unsichtbare Kirche umfasst den *coetus sanctorum h. e. vere credentium*. Unsichtbar wird sie genannt, weil Glaube und Erwählung unsichtbar sind. Die sichtbare Kirche sei der *coetus* der Bekenner, so bezeichnet wegen der Sichtbarkeit der Wortverkündigung und der Sakramentsspendung<sup>2)</sup>. Nun hebt Alsted zwar hervor, dass die unsichtbare Kirche in der sichtbaren vorhanden sei und dass daher jeder sich der letzteren anschliessen habe<sup>3)</sup>, dass Paulus also vor seiner Bekehrung nicht actu, sondern nur in mente Dei zur Kirche gehört habe<sup>4)</sup>, aber das alles wird doch hinfällig durch andere Gedankenreihen des Systems. Es wird auch von Alsted eine doppelte Berufung unterschieden und die Unsichtbarkeit der Kirche geradezu von der Art der inneren Berufung, die unversehens mit der prädestinationischen Gnade vertauscht wird, abgeleitet<sup>5)</sup>. Wie wenig der Satz, die Kirche sei *coetus omnium electorum vocatorum* auf reformirtem Gebiet die Einheit der Kirche sichere, sieht man bei Alsted besonders deutlich, wenn er diesen Ausdruck näher dahin präcisirt: *sive jam in coelis regnent, sive in terris ubivis locorum militent et militaturi sunt ad finem usque seculi*<sup>6)</sup>. Als *vocati*

---

1) gegen Ebrard a. a. O. S. 428.

2) *Panstratiae cath. etc.: de ecclesia*, l. I, c. II, §. 5, vol. V (Francoforti 1629) pag. 55, col. 2.

3) *ibid.* pag. 57; cf. *Quaestiones* c. 27, quaest. 2 p. 198.

4) cf. *Alstedii Quaestiones theologicae* (ed. altera Hannoviae 1634) c. 27, quaest. 10, pag. 200.

5) *Panstrat.* l. c. §. 7, pag. 56, 1: *Et ab illa sola (i. e. vocatione interna et efficaci) nominatur ecclesia invisibilis. . . . Gratia namque Dei nos eligentis . . . non videtur.*

6) l. c. p. 57, 2.



kommen die *electi* mithin nur in Betracht, sofern die Berufung als in der schlechthin überzeitlichen Erwählung mitbeschlossen gesetzt ist. Auch die *electi* der fernen Zukunft sind also bereits *vocati*. Und darnach ist auch der lutherisch klingende Satz: *in ecclesia visibili colenda nobis proponitur invisibilis credenda*<sup>1)</sup> aufzulösen. Nicht als durch die Gnadenmittel Berufene sondern als zu diesen Verordnete kommen die Glieder der unsichtbaren Kirche in Betracht. Damit treten die alten Schwierigkeiten wieder ein<sup>2)</sup>.

Die an Alsted sich anschliessende scholastische Richtung der reformirten Dogmatik hat für unser Dogma im Wesentlichen keine neuen Gesichtspunkte aufgestellt.

Amesius wiederholt die alten Einteilungen<sup>3)</sup>, übrigens zwischen der *ecclesia visibilis* und *invisibilis* und der *ecclesia latens* (*quum numerus est minor et professio minor aperta*) und *conspicua* unterscheidend<sup>4)</sup>. Damit ist eine alte Verkehrtheit beseitigt.

Wendelin rechnet die Engel zu der Kirche<sup>5)</sup> und bestimmt dieselbe (im Sinne der *ecclesia absolute universalis*) als die Summe der Erwählten, die Gott durch sein Wort berufen hat oder bis an das Ende der Welt berufen wird<sup>6)</sup>. Unsichtbar werde die Kirche genannt *forma interna* und befasse in diesem Sinn nur die *electi vocati, justificati et sanctificati in sich*<sup>7)</sup>. Es wird klar sein, dass die beiden angeführten Bestimmungen einander nicht entsprechen.

Franz Gomarus unterscheidet in der *ecclesia militans* solche, die *ad communionem externam sunt adjuncti* und solche, qui ab ea *disjuncti*<sup>8)</sup>. In ersterem Sinne erhält man die *vocatorum ecclesia*, der aber nach Seiten der äusseren Berufung und Gemeinschaft auch *reprobi* beigemischt sind. In den Disputationen wird ihre Unsichtbarkeit von ihrer Ausdehnung und Universalität herge-

1) pag. 57, 1.

2) vgl. auch Krauss, S. 60 f.

3) *Medulla theologica* (Amsteld. 1628) pag. 137—140.

4) p. 140 seq.

5) *Christian. theolog. libri duo* (Francof. 1665 opus postumum, zuerst 1656 edirt, W. starb 1634) l. I. c. 28, p. 684.

6) ib. pag. 686: *Ecclesia absolute universalis est coetus constans ex omnium temporum et locorum hominibus ab aeterno electis, quos Deus inde ab initio mundi per verbum vocavit etiamnum vocat et ad mundi finem usque vocabit . . . .*

7) p. 701.

8) *Opp. theologica omnia*, Amsterd. 1644. 3 voll. *Disputatio 30 de eccl.* in vol. III, pag. 122, col. 2.



nommen<sup>1)</sup>, während an einem anderen Ort die gewöhnliche auf der Innerlichkeit des Glaubens und der Erwählung fussende Argumentation wieder eintritt<sup>2)</sup>. In anderem Sinn aber umfasst die Kirche auch alle diejenigen, welche noch nicht ordentlich berufen sind oder auch die, bei welchen durch divina revelatio der Glaube gewirkt sei<sup>3)</sup>. Der eifrige Verfechter der absoluten Prädestinationslehre hat nur der Konsequenz seines Systems gemäss hier einen Gedanken gegeben, der dringend an Zwingli's „edle Heiden“ gemant.

Auch die Darlegungen von Maresius<sup>4)</sup> und von Gisbert Voet<sup>5)</sup> fördern unser Dogma nicht.

Wir beschliessen billig unsere Übersicht der streng reformirten Systeme mit J. H. Heidegger's Anschauungen über unser Dogma. Die Kirche, von der als einem menschlichen Gemeinwesen die Engel auszuschliessen seien<sup>6)</sup>, ist coetus seu collectio hominum electorum vocatorum et fidelium, quos Deus per verbum et spiritum . . . . . vocat<sup>7)</sup>. Ausgeschlossen sind aber dabei die nicht berufenen electi wie alle, welche nicht auch innerlich berufen sind. Dafür beruft sich Heidegger auf Hus' Satz, dass die Kirche praedestinatorum numerus sei<sup>8)</sup>. Diese Gemeinschaft ist die unsichtbare Kirche, deren Glieder sich gegenseitig kennen, freilich nicht unfehlbar sicher, sondern nach dem Liebesurteil, denn Gott allein weiss infallibiliter um sie<sup>9)</sup>. Dieser unsichtbaren Gemeinschaft sich anzuschliessen wird als Pflicht hingestellt, während es nicht unbedingt notwendig sei, sich der Kirche ihrer sichtbaren Seite nach, beizugesellen. Wie kommt aber solch eine sichtbare Gemeinschaft unter den Prädestinirten zu Stande? Darauf antwortet Heidegger durch den Hinweis auf das menschliche Be-

---

1) Ib.

2) Anti-Costerus l. III de eccl. Opp. III, pag. 251 u. bes. c. 11, pag. 294 seqq.

3) Disput. 30 l. c. pag. 123, 1 . . . . coetus omnium fidelium, qui nondum sacramentorum usu sunt initiati, sive ordinarie per pastores sint vocati . . . . sive praeter hunc ordinem, divina revelatione aut humana privatae lectionis vel auditionis evangelii industria.

4) Colleg. theologic. seu systema breve ed. sexta, pag. 341 seqq.

5) Disputat. select. tom. V, p. 383 seqq. determinationes aliquot de eccl.

6) Corpus theol. christian. (Tiguri 1700) loc. XXVI de eccl. vol. II, pag. 508, col. 2.

7) p. 507, 1.

8) pag. 507, 2.

9) pag. 510, 2.



dürfnis nach Gemeinschaft <sup>1)</sup>). Diesem entsprächen nun auch die öffentlichen Versammlungen der Gläubigen. Freilich aber seien dieser äusseren Gemeinschaft viele Heuchler und Ungläubige beigemischt <sup>2)</sup>). So ergebe sich ein weiterer Begriff von der Kirche. Allein so gewandt diese Überleitung zu sein scheint, so wenig ist sie innerlich berechtigt. Denn jene dem Congregationstrieb innerlich berufener Erwälder entspringende Vereinigung ist, wie schon mehrmals angeführt, etwas begrifflich ganz verschiedenes von der Gemeinde derer, welche äusserlich berufen sind durch die Gnadenmittel der Kirche. Es bezeichnet dieser Übergang den Punkt wo der absolute Objektivismus reformirter Ekklesiologie in den entgegengesetzten Irrtum eines atomistischen Subjektivismus umschlägt. Würde mit dem Gedanken, dass die innere Berufung der äusseren subordinirt sei, Ernst gemacht, so müsste die unsichtbare Kirche als Produkt der sichtbaren auftreten, hier nun soll das umgekehrte Verhältniss stattfinden. Dabei wird es als nicht unbedingt nötig bezeichnet sich der äusseren Gemeinde anzuschliessen. Was nützt es da nicht Berufene von der Kirche auszuschliessen, wenn jene innere Berufung die äussere durch die Gnadenmittel der Kirche hergestellte ersetzen kann und damit die sichtbare Kirche um all das bringt, was Gott ihr als Gabe wie Aufgabe mitgeteilt hat?

Wir haben die Reihe der bedeutenden orthodoxen Dogmatiker Revue passiren lassen. Werfen wir einen Blick zurück uns ihrer Gesamtanschauung zu versichern.

Wie den Reformatoren und den Bekenntnissen des reformirten Typus, so ist auch den Dogmatikern die Kirche vor Allem die Gesamtheit aller Prädestinirten. Doch finden wir diesen Gedanken gewöhnlich dahin eingeschränkt, dass nur die *electi vocati* die Kirche bilden sollen. Soll aber der prädestinationische Gedanke seine centrale Stellung im System bewahren, so ist mit obiger Bestimmung jenem Gedanken nur eine weitere Anwendung gegeben. Nicht nur auf die Tatsache des schliesslichen Heils, auch auf die Mittel und Wege dazu erstreckt sich die Vorausbestimmung Gottes. Und doch schien auch dieser Gedanke irgendwie eine Abschwächung des Principes mit sich zu führen. Sollte Gott denn doch an ein irdisches Geschehniss, wie eine Berufung und Bekehrung auf dem Sterbebett gebunden sein? Es ist gezeigt worden, wie dem gegenüber in der Dogmatik besonders der

---

1) p. 516, 1: *quis enim amicos et socios non quaerit?*

2) p. 516. 517.



späteren Perioden überall der alte Begriff wieder auftritt: nicht in der an Erwählten vollzogenen Berufung hat die Kirche den Grund ihres Bestandes, sondern alle Erwählten, auch diejenigen, welche erst einmal berufen sein werden, konstituieren ihr Wesen. Und in ausserordentlichem Fall lässt die Kraft des Prädestinationsgedankens wol auch der äusseren Berufung entraten. Man hat die Systematik der reformirten Systeme über die der lutherischen gestellt, weil sie die Rechtfertigung der Einzelnen in Abhängigkeit von der Kirche als der *ecclesia electorum* darstellten <sup>1)</sup>. Der Tadel über die lutherischen Dogmatiker, welche diese Worte mit sich führen, ist bereits oben auf sein gerechtes Mass reducirt worden. Es ist zwar zuzugestehen, dass die systematische Kraft, mit der die reformirte Dogmatik das Heilswerk Christi in der Gemeinde seine Umgränzung finden lässt, die lutherische Doppelteilung der Kirche in Coeten überbietet. Nun kommt es aber darauf an, dass zum Bewusstsein gebracht werde, dass nur in der empirischen Gemeinde oder in der geschichtlichen Christenheit Gott wirksam ist, sodass durch den persönlichen Heilsbesitz jeder einzelne *eo ipso* Glied der Gemeinde ist, diesem Gedanken aber werden die reformirten Systeme nicht gerecht, während die lutherischen uns doch die Elemente zu der Feststellung dieser Erkenntnis darboten. Die reformirte Dogmatik bringt es nämlich nicht zu einem principiell einheitlichen Begriff von der Kirche. Das Band, das die Glieder der unsichtbaren Kirche zur Einheit zusammenfasst, lag in dem zum Heil, eventuell auch mit Überspringung der äusseren kirchlichen Berufung prädestinirenden Gotteswillen, die Einheit der sichtbaren Kirche wird lediglich durch gewisse wesenhaft äussere Operationen der Kirche hergestellt. Wenn nun um diese verschiedenen Begriffe zu einen, die Notwendigkeit äusserer Berufung auch für die *electi* hervorgehoben wird, so ist es doch ein principiell anderes Moment, was ihr Sein von der Kirche begründet und die Merkmale, welche sie mit einer Anzahl anderer der Verdammnis preisgegebener Individuen gemein haben, sind nur accidentell äusserer durch die Berührung des Cultus und des Lebens bedingter Art. Der Ring ist zersprungen, der Erwählte wie Nichterwählte zusammenhalten könnte. Auch wenn sie beiderseits berufen sind, so haben sie doch nichts Gemeinsames. Denn die Gnadenmittel sind einmal das was ihr Name besagt, zum andern aber nur äussere Formen. Dort entspricht ihnen daher ein ethisches Verhältniss, hier bloss das Schattenspiel wechselnder zeitweiliger Em-

---

1) Ritschl, Rechtf. und Vers. I, S. 313.



pfindungen. Hypocritae et mali lautet dabei die solenne Bezeichnung der Unglücklichen. Bei dem lutherischen Begriff vom Glauben und seiner Entstehung ist diese Terminologie berechtigt und erklärlich. Nicht aber hier, denn die Formel findet ihre Anwendung auch dann, wenn jene Leute wirklich gläubig im Sinn der *πρόσκαιροι* sind. Es liegt aber, kann man sagen, in dem harten Ausdruck eine Erweichung der Härte des Systems.

Auch der christlichen Erfahrung von der Realität der Gemeinde und des Gemeindelebens genügt eine solche Einzelne summirende Zweiteilung nicht, es sind faktisch für das Bewusstsein dessen, der in der Gliedschaft der Gemeinde die Heilerfahrung machte, nicht zwei solche das Princip ihrer Trennung von Ewigkeit her in sich tragende Lager vorhanden. Es gibt Überläufer von hüben und drüben, es gibt Fall und Aufstehen in unendlicher Abstufung in der Kirche des Sünderheilandes. Der Erfahrung entspricht jene abstrakte Scheidung nicht und es ist die Macht dieser Instanz, welche die Konsequenz der reformirten Systeme immer wieder durchbricht.

Aber man sagt, die Erwählten hätten den Trieb zur Congregation und so entstünde die Kirche als sichtbare Gemeinschaft. Es ist gezeigt worden, dass auch diese Auskunft nicht genügt, da die sichtbare Kirche vielmehr Real- wie Erkenntnisgrund der unsichtbaren darbietet. Auch hier wird es klar, wie verhängnisvoll die reformirte Theorie von den Gnadenmitteln für die Einheit des Begriffes von der Kirche wird. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, dass das Verhältnis der unsichtbaren zu der sichtbaren Kirche parallel laufe dem Verhältnis der äusseren Handhabung der Gnadenmittel zu ihrer inneren Wirksamkeit<sup>1)</sup>. Gerade so wie dort das Heil sich nicht, sozusagen historisirt, wie Gott es nicht dem Mittel historischer Fortpflanzung geistiger wie geistlicher Realität dem sinnlich hörbaren Wort und der sinnlich wahrnehmbaren Handlung bei- und einwonen lässt, so muss es auch hier in der Gemeinschaft dieser Gnadenmittel der Fall sein. Es ist eine ungeschichtliche Auffassung des Christentums. Die Kirche ist die Mutter der Gläubigen, sagt Calvin, und doch kommt Glauben und Heil zu Stande auch ausserhalb der Kirche, doch ist es nur die Zufälligkeit göttlicher Bestimmung, die an der Kirche Tun des Menschen wirkliche Berufung bindet. Gibt es aber Ausnahmen von der Regel — und zwar systematisch notwendig bedingte — dann ist jede Bekehrung und Berufung als

---

1) Vgl. A. l. Schweizer a. a. O. Bd. II, 658. 662.



ein Fall für sich zu betrachten, es sind Einzelne, die Gott erleben und mit jedem Einzelnen handelt er in besonderer Weise. Die Realisirung des Heilswerkes zerfällt in eine Anzahl einzelner Bekehrungen. Wesentlich ist die Kirche Summe frommer Einzel-seelen. Damit ist dann der Weg der Geschichte verlassen, das Heil Gottes ist nicht mehr eine historische Sache der Menschheit. Daher macht der Einzelne auch nicht als Glied der Menschheit die Erfahrung vom Heil. Vereinzelt Erleben, subjektive Frömmigkeit ist Alles! Die Geschichte zeigt, wie die lieblichsten Blumen der Askese wie des Eifers für innere wie äussere Missionsarbeit an dem Rande dieses Irrpfades erblüht sind. Aber nicht darum, sondern um die Konsequenz gewisser Principien handelt es sich hier. Da aber ist zu sagen, dass die sichtbare Kirche um ihren principiellen Wert gebracht ist<sup>1)</sup>. Nun ist zwar gesagt worden, den Lutheranern sei die Kirche nur ein Locus in der Dogmatik, während den Reformirten die Dogmatik nur ein Locus in der Kirche sei<sup>2)</sup>. Für das, was an diesem Urteil war ist, wird die Geschichte der Kirche die Gründe aufzuzeigen haben, dass dieselben nicht in den dogmatischen Bestimmungen lagen, hat der Urheber jenes Ausspruches selbst erkannt. Ich habe schon oben daran erinnert, dass eine Gleichordnung der Kirche mit den Organismen des natürlichen Lebens, vielfach Antriebe zu erhöhter Tätigkeit für sie mitbringt, wie denn auch die Tatsache der Regsamkeit des kirchlichen Lebens in der römischen Kirche das erweist. Und was anders als eine menschliche Gesellschaft ist denn die sichtbare Kirche auf reformirtem Standpunkt? Äusserlich ist ihr Tun und irdisch menschlich ist das Band, das Kain wie Abel, Esau wie Jakob in ihr zusammenhält. Es kann daher nicht Wunder nehmen, wenn in den Systemen die Verbindung der *ecclesia visibilis* und *invisibilis* immer in Schwierigkeiten verwickelt. Man wird immer veranlasst die Frage zu stellen, ob es denn wirklich nötig sei auch äusserlich Christ zu werden, da so Gottes Willen sich doch an eine irdische Schranke bindet. Den Gedanken Zwingli's fühlt man oft durchklingen, obschon den Dogmatikern jener Zeit der Freimut fehlt ihn offen auszusprechen. Ja Heidegger urteilt sehr hart über die *Fanatici* und *Sociniani*, die nur eine *ecclesia invisibilis* zuliessen, zu der sie auch die *religiosos ex gentibus* zählten<sup>3)</sup>, und doch lag

---

1) Vgl. Schweizer, a. a. O. S. 675.

2) Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik Bd. I (Wiesbaden 1864) S. 371.

3) Corpus theol. christ. vol. II, p. 532, 2.



dieser Satz nicht ausserhalb der Konsequenzen seines Systems. Dieses führte uns auf die Socinianer, wenn es nicht zuvörderst nötig wäre sich über den Kirchenbegriff der Föderalisten und andererseits des Arminianismus aufzuklären.

Es ist von hoher Bedeutung, dass Coccejus, in Abhängigkeit von dem leitenden Gesichtspunkt seines Systems, zum ersten Mal den Unterschied zwischen der alttestamentlichen *עדה אל* und der Gemeinde Christi feststellt<sup>1)</sup>, obschon er andererseits das vorchristliche Israel auch wieder zu demselben Leibe der Kirche rechnet<sup>2)</sup>. Der historische Sinn des Mannes gibt sich auch darin kund, dass er sehr bestimmt das Heil an die geschichtliche Berufung knüpft<sup>3)</sup>. Es könnte an Luther erinnern, wenn hervorgehoben ist, dass dort wo das Wort verkündet wird, der Glaube auch Gläubige annehmen könne. Aber der orthodox reformirte Charakter seiner Gesamtauffassung bedingt einen charakteristischen Unterschied. Coccejus sagt nicht, dass wo das Wort ist auch der Geist und somit Gläubige seien, sondern: *ibi esse fideles, ubi verbum Dei praedicatur et ἔλεγχος spiritus ac κλησις non rejicitur*<sup>4)</sup>. Aber die Berufung wird auch hier der Erwählung gegenüber ihrer Heilsbedeutung beraubt<sup>5)</sup>, an die Erwählten muss die *vocatio electionis* gelangen<sup>6)</sup> und nicht werden sie erst durch diese *electi*. Daher wird der Begriff der unsichtbaren oder inneren Kirche auch stets auf die Unsichtbarkeit der inneren Gemeinschaft der Glieder mit Christo wie der geistigen Einheit unter einander gestützt<sup>7)</sup>, während die sichtbare oder äussere Kirche von dem Bekenntnis des einen Glaubens und dem Sakramentsgebrauch sowie den guten Werken her, so benannt wird<sup>8)</sup>. Damit ist ge-

1) *Summa theol. loc. 25. c. 74, §. 50* (Opp. omn. [Amstelod. 1673] vol. VI, pag. 247 seqq.).

2) *Explicatio cateches. Heydelbergensis, Dominica XXI, §. 140* (ebensofalls im 6. Bande).

3) Vgl. z. B. *Animadversiones in Bellarmini controvers. (in vol. VII) ad l. III, c. 1: §. 11.*

4) *Summa theol. c. 78, §. 7.*

5) *Aphorismi per univers. theol. prolixiores, disput. XI de electione (VI, pag. 24) §. 3: Ideoque vocatio efficax est electionis effectus.*

6) Vgl. z. B. *de eccl. et Babyl. §. 12* (in vol. VII).

7) *Considerat. ad ultima Mosis §. 1205* (in vol. I): . . . quoad illud quo unionem habet cum Christo et inter se invisibilis est; *Sanctae Script. potentia demonstr. c. 30: eccl. vis. et invis. §. 20: Non videntur ea, quae in cordibus operatur spiritus sanctus.*

8) *Aphorismi brevior. disput. 29, §. 10: Externae vinculum est fidei unius secundum verbum Dei professio in usu sacramentorum manifestata et per disciplinam ecclesiasticam a corruptelis doctrinae et morum*



geben, dass die sichtbare Kirche aus der unsichtbaren hervorgehe, wie besonders der letzte der unten excerptirten Sätze belegt. Wort und Sakrament deuten so gut als die Betätigung in Werken der Liebe den Weg an, auf welchem die unsichtbaren erwählten Frommen sichtbar werden. Dieses ist aber die gewöhnliche reformirte Gedankenverbindung und von einem Anschluss an Luthers Begriff von der unsichtbaren Kirche ist nichts zu entdecken<sup>1)</sup>. Von Bedeutung ist es aber, dass Coccejus den Gedanken des *regnum Dei* wieder in Anwendung gebracht hat<sup>2)</sup>. In seinem *Panegyricus de regno Dei* bestimmt er das Reich als die Gemeinschaft der Frommen durch die gegenseitigen Gaben, die Liebe und den Genuss der gemeinsamen Seligkeit. Das Reich als innerliche Vereinigung ist an sich nicht warnembar, gewinnt aber durch das Wort, das Gebet und den sittlichen Wandel der Frommen sichtbare Gestalt. Diese Bestimmungen aber stellen das Reich dem gleich, was er sonst unsichtbare Kirche nennt. Dass aber dieser Begriff wieder geltend gemacht wird, weist eine Feinheit des heilsgeschichtlichen Verständnisses auf, wie sie seit Wigan und Judex in der protestantischen Theologie nicht vorgekommen ist.

Auch die späteren Föderalisten weichen von dem üblichen reformirten Lehrschema betreffs unseres Dogmas nicht ab<sup>3)</sup>. Hier werde nur an den von Krauss übergangenen Franz Burmann erinnert. Berufene Erwählte — daher werden als zwar erwählt, doch nicht berufen die Engel nicht zugezogen — bilden die Kirche<sup>4)</sup>, die unsichtbar nach dem Glauben und der Frömmigkeit der Erwählten,

---

*vindicata.* Vgl. aber *Aphorismi prolix. disput* 40, §. 1: *Ecclesia quoad vinculum unionis quam habet cum Deo invisibilis est, quoad effecta ejus vinculi, professionem veritatis et opera caritatis visibilis est h. e. profitentes nomen Christi videntur.*

1) Gegen Krauss, S. 67. Die Stelle auf die derselbe sich beruft, (*Summa theol. c.* 78, §. 7) sagt echt reformirt, die unsichtbare Kirche werde *per fructus fidei* offenbar (*manifestatur*). Wenn dann jener bereits oben in seiner Verschiedenheit von Luther erkannte Satz folgt, so besagt er eben nur, dass wo Wort, Geisteszucht und Berufung angenommen werden, auch Gläubige sich finden. Lutherisch gefasst enthält dieser Satz eine selbstverständliche Trivialität. Sinn gewinnt er erst, wenn die *fideles* in prädestinationischem Sinn genommen werden. So steht der Satz auf einer Linie mit dem sich daran knüpfenden *judicium caritatis*.

2) Vgl. bes. Ritschl, *Gesch. des Pietismus*, Bd. I, S. 142 ff.

3) Vgl. über dieselben Krauss, S. 68 ff.

4) *Synopsis theol. christ. et speciatim oeconomiae foederis Dei* (Trajecti ad Rhen. 1671) tom. II, p. 429—430.



sichtbar wird durch das Bekenntnis <sup>1)</sup>. Abgewiesen wird die socinianische Idee, als ob nicht äusserlich Berufene, also auch *religiosos ex gentibus* von der unsichtbaren Kirche wären <sup>2)</sup>. Auch hier hat man nur traditionelles Gut. Der heilsgeschichtliche Standort, der diesen Theologen eignet und ihnen eine Erkenntnis betreffs des specifischen Wesens der neutestamentlichen Gemeinde darzubieten im Stande war, welche der gesamten bisherigen Entwicklung fremd blieb, ist für ihre Ekklesiologie nicht massgebend geworden.

## Sechstes Kapitel.

### Die Umdeutung der Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in dem Zeitalter des Pietismus und des Rationalismus.

#### §. 22. Vorbereitung: Arminianer, Socinianer.

Die Reaktion gegen das reformirte Lehrsystem, die von den Arminianern ausgieng, erstreckte sich nicht auf das Dogma von der Kirche. Wir finden daher, sowenig als auf lutherischem Gebiet in der Concordienformel, in den *Canones synodi Dortrechtanae* oder aber den fünf Artikeln der Arminianer der Kirche Erwähnung getan. Die vollständige Verschiebung des reformirten Centraldogmas konnte aber der Wirkung auf die übrigen Dogmen nicht verfehlen. In den Negationen der fünf Artikel vermögen wir nicht das damalige Luthertum wiederzuerkennen <sup>3)</sup>. Es zeigt vielmehr die spätere Annäherung des Arminianismus an den Standpunkt der Socinianer, dass er anderen Geistes Kind war. Auch die Lehre von der Kirche ist von der lutherischen Anschauung verschieden.

Es wird dieselbe hier dargestellt nach Philipp von Limborch's ausführlicher und scharfsinniger *Theologia christiana*. Ausgegangen wird von dem Gedanken, die Kirche sei eine *societas* und somit unterschieden von einer *multitudo nullo vinculo connexa*. Menschen, nicht Engel bilden sie, und zwar durch das Evangelium berufene Menschen. Daraus folgt — und hier wird eine wichtige Erkenntnis ausgesprochen — dass nicht von einer alt-

1) p. 433 seq.

2) p. 434.

3) Gegen die Darlegung von A. Schweizer, Centraldogmen (Zürich 1854 ff.) Bd. II, S. 206 ff.



testamentlichen Kirche Christi gesagt werden könne<sup>1)</sup>. Scharfsinnig folgert später Limborch, dass es mit dem Begriff der Kirche als *coetus* oder *societas* eigentlich unvereinbar sei sie als unsichtbar vorzustellen. Wenn er dennoch diese Terminologie beibehält, so rechtfertigt er das durch die den Frommen specifisch eignende geistige Gemeinschaft unter einander sowie dadurch, dass die betreffende Unterscheidung sich als *distinctio celebris* den Papisten gegenüber bewährt habe<sup>2)</sup>. Demgemäss ist die unsichtbare Kirche die Gemeinschaft derer, welche nicht nur mit dem Munde bekennen, sondern auch aufrichtig glauben und ihr Leben nach den Geboten Christi einrichten<sup>3)</sup>. Indem nun die Kirche vermöge der unsichtbaren Frömmigkeit ihrer Glieder an sich ein Unsichtbares ist, kann die sichtbare Kirche nicht anders als durch den Gedanken einer versichtbarenden Darstellung jener inneren Güter seitens der Frommen gewonnen werden. Das ist eine echt reformirte Anschauungsweise. Der Beziehung der Kirche zu den Gnadenmitteln wie der geschichtlichen Seite derselben ist auch hier nicht Rechnung getragen. Die *electi* als Glieder der unsichtbaren Kirche werden dabei den *fideles* durchaus gleichgestellt<sup>4)</sup>. Dann ist aber die Entwertung der sichtbaren Kirche und ihrer Gnadenmittel durch andere Gründe als bei den Orthodoxen bedingt. Wir haben dieselbe hier auf ein rationalisirend pelagianisches Element zurückzuführen. Die frommen tugendhaften Geister, die den Glauben ergreifen — die bilden hier die unsichtbare Kirche. Indem diese Frommen aber ihren Glauben in Bekenntnis und Leben darstellen, wird die Kirche sichtbar. Es ist das reformirte Lehrschema hier festgehalten, obwol bereits eine Umdeutung im Sinne des Rationalismus sich einschiebt.

In den socinianischen Schriften und Bekenntnissen tritt erklärlicher Weise, der Kirchenbegriff sehr zurück. Dabei ist die Formulirung desselben von der der anderen Confessionen und bes. der reformirten, nicht so abweichend, als das in den übrigen Dogmen der Fall ist<sup>5)</sup>. Das mangelnde Interesse für dieses Dogma erörtert Chr. Ostorodt dahin, dass es „nicht viel

1) Theolog. christ. (Amstelod. 1686) p. 795—796.

2) p. 848, col. 2: *Dici etiam potest ecclesiam, quatenus coetus seu societas est, non recte dici invisibilem: quoniam nulla potest esse societas inter eos, qui se mutuo non norunt: Est quidem spiritualis quaedam communio.*

3) p. 848, 1: . . . . sincere in Christum credunt, vitamque praeceptis Jesu Christi convenienter ex animo constituunt.

4) p. 851, 2.

5) Vgl. O. Fock, der Socinianismus (Kiel 1817) Abteil. II, S. 690 ff.



nutzes in sich hab“ und „dass es genug sei die heilsame Lehre Christi wissen.“ Daher müsse man zuerst diese und dann erst eine Kirche suchen und finden <sup>1)</sup>. Diese Bemerkung zeigt uns, dass das socinianische Interesse an der Kirche dem an dem Besitz einer Lehrform untergeordnet ist. Von hier aus ist die positive Darstellung zu verstehen.

Die Kirche ist das Volk Christi <sup>2)</sup>, sie ist Christi irdisches aber seinem Wesen nach geistliches Reich <sup>3)</sup>. Die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche wird beibehalten. Und zwar ist die sichtbare Kirche der coetus derer, welche die doctrina salutaris bekennen <sup>4)</sup>. Die unsichtbare Kirche wird bestimmt als ii qui Christo confidunt et illi obtemperant <sup>5)</sup>, sie ist „eine versammlung im geist derer, welche an Christum glauben auf solche weise, wie man an ihn glauben sol“ und „die sichtbare gemeine Christi ist anders nichts denn eine öffentliche versammlung derer, welche bekennen, das sie an Jesum Christum glauben auf solche weise, wie man an ihn glauben sol“ <sup>6)</sup>. Die Begründung des Prädikates der Unsichtbarkeit ist die übliche sich auf die Unsichtbarkeit des Glaubens und des Geistes Christi stützende <sup>7)</sup>.

Liegt es aber im Belieben der Einzelnen, nachdem sie das Wissen um die heilsame Lehre erlangt haben, sich durch die Bekenntnishandlung zu sichtbaren Gemeinden zusammenzutun, so ist es konsequent, dass die für Luthers Auffassung so hochbedeutende Lehre von den notis ecclesiae abgestellt wird. Denn es lässt nach socinianischer Lehre die Tatsache, dass das reine Evangelium bekannt wird, durchaus nicht auf die andere schliessen, dass auch rechte Christen gewonnen werden müssen, sondern jene Tatsache selbst ist nur die Folge davon, dass sich Leute finden, die sich derart verlautbaren <sup>8)</sup>. Die hiebei sich kundgebende Auffassung der Gnadenmittel lässt es nicht verwunderlich erscheinen, wenn

1) Vnterrichtung von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion (Rackau 1612) c. 52. S. 402. 403.

2) Catechisis Racoviensis ed. Oeder (Francof. et Lips. 1739) Quaest. 487 (p. 1018). 3) Ostorodt, a. a. O. S. 369.

4) Quaest. 488 (p. 1018).

5) Quaest. 522 (p. 1044).

6) Ostorodt, S. 407 vgl. S. 414.

7) Quaest. 523. Faustus Socinus braucht in seinen Schriften für visibilis und invisibilis gewöhnlich die Ausdrücke aspectabilis und inaspectabilis. cf. Opp. omn. (2 voll. Irenopoli 1656) vol. I, p. 341, 2; 345, 1; 323, 2; 329, 2.

8) De eccl. nonnulla, Opp. I, 342, 1; Catech. Rac. Quaest. 489; Ostorodt S. 404 vgl. Fock, S. 693.



hier der reformirte Typus der Lehre eintritt, welcher die sichtbare Kirche zu einer Erscheinungsform — relativen Wertes — der unsichtbaren Kirche macht <sup>1)</sup>. Es ist damit die reformirte Lehre von der Kirche durchaus nicht mit der socinianischen gleichgesetzt. Denn indem der socinianische Kirchenbegriff sich in dem schulmässigen Lehrinteresse erschöpft <sup>2)</sup>, lässt er eine Oberflächlichkeit der Gesamtanschauung vom Christentums erkennen, welche tief unter der Beurteilung des Wertes der christlichen Gemeinschaft seitens aller Hauptconfessionen steht.

Nun aber tritt auf socinianischem Gebiet bei unverhüllter Aversion gegen das, was man Kirche nennt, ein anderer Begriff nämlich der des Reiches Christi ein. Dieses Reich ist himmlisch seinem Wesen nach und umfasst als solches auch die Verstorbenen, anderseits aber ist es auch auf Erden vorhanden <sup>3)</sup>. Es entspricht der angeführten Misdeutung des Christentums, wenn als die erste Funktion, in der sich Christus als König des Reiches betätigt, angeführt ist, dass er Männer sandte, welche im Stande sind die Wahrheit mitzuteilen <sup>4)</sup>. Man wird daher nicht irre gehen, wenn man das Reich Christi als die Summe derer, welche die rechte Erkenntnis haben und dieselbe in einem tugendhaften Leben bewären, definirt <sup>5)</sup>. Es nimmt aber Ostorodt an einer Stelle, wo er die Kirche in „eigentlicher Bedeutung“ als die den Höllenpforten widerstehende auffasst, Veranlassung die Unterscheidung der Kirche in sichtbare und unsichtbare zu verteidigen <sup>6)</sup> mit dem Zweck letzterer jene Aussage zuzuweisen. Diese Stelle, verglichen mit der in der letzten Anmerkung angeführten, beweist, dass in dem Gedankenkreise Ostorodt's die unsichtbare Kirche gleich dem Reiche Christi gewesen ist. Es ist die sichtbare Kirche

---

1) Es ist charakteristisch, dass der orthodoxe Reformirte Herzog die hier vorliegende Lehre von der Kirche für ganz protestantisch gehalten hat, s. PRE. <sup>1</sup> Bd. XIV, 524.

2) Vgl. Ritschl, Rechtf. u. Vers. Bd. I. S. 321 f. Die Parallelisirung dieses Kirchenbegriffes mit dem melanchthonischen (S. 322, Anm. 1) weise ich aus oben entwickelten Gründen zurück. Schon die hier vorliegende Überordnung des Einzelnen über die Gemeinde sollte von dieser Vergleichung abgehalten haben.

3) Ostorodt, S. 370. 369.

4) a. a. O. 374.

5) S. 373 heisst es, vor Christi Richterstuhl werde Niemand „dann nur desselben reiches mitbürger bestehen.“ Andererseits ist bei den Socinianern die Erlangung des ewigen Heiles von der conservatio praeceptorum Christi abhängig gemacht (Ex epist. F. Socini ad quendam de eccl. opp. I, p. 345, 1).

6) Ostorodt, S. 414.



gemeint, wenn, wie mitgeteilt, es als nutzlos und „lächerlich“ bezeichnet wurde bei der Kirche die Wahrheit zu suchen. Die wahre Gemeinde ist das Reich Christi<sup>1)</sup>. Dieses aber befasst die einzelnen Leute in sich, welche zu der rechten Lehrerkenntnis gelangt sind. Das Reich ist der Hauptbegriff, die Kirche ist etwas Nebensächliches und Entbehrliches. Die Beschaffenheit der Bürger dieses Reiches ist durch die mitgeteilten Bestimmungen gegeben. Es sind die Männer, welche mit rechter Erkenntnis die Befolgung der Gebote Christi verbinden und darum des Lohnes der ewigen Seligkeit wert geachtet sind.

Wenn man die Bemerkung gemacht hat, das Beibehalten der Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche sei hier lediglich durch Accomodation hervorgerufen<sup>2)</sup>, so ist das insofern richtig, als der Socinianismus in den ihm eigentümlichen Voraussetzungen keine Veranlassung zu der Prägung dieser Nomenklatur gefunden hätte. Aber eine Unterscheidung in der Art der vorliegenden war hier, wie überall, wo mit der Verflüchtigung der Gnadenmittel, der sichtbaren Kirche ihre spezifische Bedeutung genommen war, notwendig. Das Reich Christi bei Ostorodt ist nichts anderes als eine in Absehung von den kirchlichen Gnadenmitteln gedachte Vereinigung einzelner Seelen. Und diese Vorstellung entspricht einer in der reformirten Dogmatik unter dem Titel der unsichtbaren Kirche aufgenommenen Gedankenreihe.

Wie bereits seitens der Wiedertäufer; so ist auch auf socinianischem Boden der Reichsbegriff zur Entwertung des Kirchenbegriffes misbraucht worden<sup>3)</sup>.

1) S. 405: Vnd ist . . . . . ob wir wol von der Kirchen handeln werden, nicht von dem zu tractiren, welche und wo die Kirche sey, sondern von dem, was noch zu dem, wovon wir bis jetzt gehandelt nemlich zu dem Reiche Christi eigentlich gehöret: Das ist, ob jetzt eine warhafte gemeine Christi sey.

2) Vgl. Fock, S. 691.

3) Auf den Gedanken des Reiches Gottes in Gegensatz zu allen geschichtlichen Kirchengemeinschaften, von welchen allen er nichts wissen will, bezieht sich auch Seb. Frank in einem Liede (Wackernagel, Bd. III, Nr. 965, S. 817 f.):

„Wer nu in Gottes Reich will gehn  
Der flieh darvon,  
Nach Christo soll er trachten,  
Er bleib in Demut und gedult  
Such Christi huldt,  
Lass sich die welt verachten.

An einer sehr ähnlichen Stelle in der „Chronik u. Beschreibung der Türkei“ braucht er den Ausdruck „ein unsichtbar geistlich Kirchen“, Frank schrieb auch einen Traktat „vom Reich Christi“ (s. PRE<sup>2</sup>, IV, 608 f.)



## §. 23. Die Dogmatik des Pietismus.

Unter den zuletzt besprochenen Vertretern orthodox lutherischer Lehre (§. 20) wiesen einige bereits auf den nun in der Geschichte des Dogmas auftretenden Faktor der pietistischen Denkweise hin. Der Einfluss des Pietismus auf die Dogmenbildung hat sich nicht so sehr durch seine theoretischen Aufstellungen als durch die Betonung praktisch asketischer Gesichtspunkte vollzogen.

So bietet denn die Dogmatik dieser Richtung kaum etwas betreffs der Kirche was von dem traditionell gewordenen Lehrstoff erheblich abweiche.

Spener definirt trefflich die Kirche als „die Gemeinde derjenigen, an welchen der Geist arbeitet sie durch Wort und Sakrament zu heiligen“<sup>1)</sup>. Die sichtbare Kirche wird darauf als aus den Gliedern, „welche sich zu Christo mit dem Munde und äusserem Dienst bekennen“ bestehend geschildert, während die unsichtbare Kirche „allein die waren Gläubigen“ umfasst<sup>2)</sup>. Heil und Seligkeit hängt dabei von der innerlichen Zugehörigkeit zur unsichtbaren Kirche und nicht von der äusseren Vereinigung mit der sichtbaren waren oder der lutherischen Kirche ab<sup>3)</sup>. Man solle daher sich es nicht genügen lassen mit jener „äusserlichen Gemeinschaft“, „sondern trachten lebendige Glieder an dem waren Leib Jesu Christi und dessen aus unseres Glaubens Früchten versichert zu sein, daran allein unsere Seligkeit hanget.“ Ob uns das aber gelingt, werde daraus erkannt, ob wir „göttliches Wort mit Frucht anhören und der heiligen Sakramente uns recht nach Christi Einsetzung gebrauchen“<sup>4)</sup>. Wenn es hier auch klingt, als stellten die Gnadenmittel in reformirter Weise den Erkenntnisgrund und nicht in lutherischer Weise auch den Realgrund der Christenheit dar, so wird das im Verhältnis zu dem Gesamtzusammenhang nicht zu pressen sein.

Durchaus im üblichen Farwasser hält sich J. J. Breithaupt's Darstellung<sup>5)</sup>. Auch A. Freylinghausen's viel gebrauchte Lehrbücher bringen keine originelle Bestimmungen. Die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche wird auf „die

1) Einfache Erklärung der christl. Lehre nach der Ordnung des kl. Katech. (Ausgabe v. 1827, Erlangen) S. 296.

2) a. a. O. Frage 743, S. 298.

3) Frage 750, S. 301 vgl. Spener's Aufrichtige Übereinstimmung mit der Augsb. Conf. (Frankf. a. M. 1695) S. 223.

4) Einf. Erkl. S. 304.

5) Institut. theol. libri duo, de eccl. p. 474 seqq.



unterschiedliche Bewandnis derer, welche sich zur christlichen Kirche bekennen“ gegründet. In gewöhnlicher Weise wird die Unterscheidung dann nach der subjektiven Beschaffenheit der Glieder durchgeführt<sup>1)</sup> und die innere Gemeinschaft als mit Christo bestehend, wie „kraft der gliedlichen Gemeinschaft“ auf den Dienst der Mitglieder unter einander bezogen, geschildert<sup>2)</sup>. Auch Joach. Lange bietet Ähnliches<sup>3)</sup>, während bei Rambach bereits der Versuch einer Deutung des Satzes „das Reich Gottes ist in uns“ auf die unsichtbare Kirche vorliegt<sup>4)</sup>.

Ebensowenig wird man Spangenberg's berühmter *Idea fidei fratrum* an neuen Gedanken über die Kirche entnehmen können. „Der grosse Haufe“ nach Christo genannt, steht hier neben denen, „die im Glauben an Christum stehen“, nur diese, nicht jene habe der heilige Geist nach Christi Auffart in seine Pflege genommen<sup>5)</sup>. „Die ganze Menge derer, welche Christum ganz angenommen haben und ihn als ihren König ehren, bildet das Reich Christi<sup>6)</sup>.“ In diesem Reich Christi herrscht zwar dormalen ein Mischzustand<sup>7)</sup>, nichtsdestoweniger versuchen die Frommen oder „diese lieben Leute“ zunächst selbst an Christi Lehre zu bleiben, aber „das nächste ist alsdann, dass sie sich umsehen, ob sie nicht Jemand finden können, der ihres Sinnes ist und den Heiland auch wie sie, lieb hat“<sup>8)</sup>. Die Ausdrücke sichtbare und unsichtbare Kirche trifft man bei Spangenberg nicht an. Aber seine Darstellung bringt inhaltlich zur klarsten Darstellung, was von jener Richtung her unter unsichtbarer Kirche verstanden wurde. Es sind einzelne fromme „liebe Leute“, die sich nach Gleichgesinnten umschauen.

Steht aber eine solche Gedankenbildung im Vordergrund des Interesses und erweist sie sich als praktisch wirksam, so ist die sichtbare historische Kirchengemeinschaft zu bloss sekundärer mit dem Seelenheil nicht notwendig verknüpfter Stellung hinabgekommen. Der Mangel an systematischem Interesse für den Begriff der sichtbaren Kirche in diesen Werken spiegelt diesen Tatbestand ab. Der Pietismus hat nicht durch seine dogmatischen Lehrsätze

1) *Compendium oder kurzer Begriff der ganzen chrisl. Lehre* (Halle 1707) Artikel XX, §. 4, S. 114. vgl. *Grundlegung der Theol.* (Halle 1705) S. 367.

2) *Grundlegung*, S. 379.

3) *Oeconomia salutis*, deutsche Übersetzung (Halle 1738) S. 343.

4) *Schriftmässige Erläuterung der Grundlegung der Theol. des Herrn Freylinghausen* (Frankf. a. M. 1738) S. 896, Anm.

5) *Idea fidei fratrum* (Barby 1782) pag. 227.

6) S. 500.

7) S. 503.

8) S. 537.



sondern durch seine Praxis Bedeutung gewonnen für die Geschichte des Kirchenbegriffes. Hier wird jene in der Dogmatik oft erwänte Idee der unsichtbaren Kirche Fleisch und Blut, eine historische Realität. Die unsichtbare Kirche wird sichtbar, aber indem sie das wird, stellt sie den Anspruch jene Priorität, welche das System ihr vor der sichtbaren zuteilte, auch praktisch auszuüben. Der Kreis frommer Seelen steht der Kirche als der sichtbaren gegenüber und sieht sie wenn nicht als Babel so doch als gemischte Gesellschaft an. Jene Elite der Christenheit befindet sich nicht notwendig in der Kirche, sondern die „lieben Leute“ stellen frank und frei Vereinigungen her, welche neben bzw. über der Kirche stehen. Nicht die Kirche, der ewige Verheissungen geworden sind, ist der Ausgangspunkt und nicht die in ihr sich vollziehende Spendung der Gnadenmittel ist das Merkmal, an dem der Glaube erschliesst, dass hier Gemeinde der Heiligen sei; mit anderen Worten die unsichtbare Kirche ist nicht in der Umschliessung der sichtbaren zu denken. Vielmehr ist Ausgangspunkt zur Gewinnung des Begriffes Kirche die subjektive Einzelerfarung, und der individuelle Heiligungsdrang und Congregationstrieb wird Merkmal der Realität der Gemeinde der Heiligen. Die aus einzelnen sich zusammensetzende unsichtbare Gemeinschaft einzelner Frommer ist also das Primäre.

Indem aber eine Versichtbarung der sog. unsichtbaren Kirche eintritt, die übrigens — richtiger Weise — nicht der sichtbaren Kirche gleichgesetzt wird, hört die Kirche auf Gegenstand des Glaubens zu sein. Eine Grundforderung Luthers ist damit bei Seite geschoben. Jene *ecclesiolae*, gegründet auf mess- und fixirbare Äusserungen der Frömmigkeit sind Gegenstände äusserer Wahrnehmung. Die unsichtbare Kirche hat sich zerspalten in eine Menge ihrerseits sichtbarer *ecclesiolae* <sup>1)</sup>.

---

1) Die Möglichkeit dieser Verbindung hat schon M. Chemnitz festgestellt. Er bemerkt gegen die *furores Anabaptistarum* (*Loci*, pars III pag. 141, col. 2): *circumeunt domus et in iis clam ecclesiolas constituere cupiunt, quia sc. ecclesia sit invisibilis*. Diese Deutung der unsichtbaren Kirche scheint bei den schwarmgeistig angelegten Richtungen häufig gewesen zu sein. So finde ich bei Walch (Einleitung in die Religionsstreitigkeiten ausser der ev.-luth. Kirche, 3 Aufl. Jena 1733 Bd. IV, S. 1060 f.) die Notiz, dass die Weigelianer nur von unsichtbarer Kirche hören wollten, und Gottfried Arnold's Bevorzugung der Ketzer vor der officiellen Kirche geht, wie er selbst andeutet, auf denselben Kanon zurück. Nicht der grosse sich für rechtgläubig erklärende Haufe sei die ware Kirche, sondern „die unsichtbare rechte heilige Gemeinde Christi“,



Jedenfalls ist aber die sichtbare Kirche nicht mehr das, was sie der lutherischen Reformation gewesen war. Zwar mit einem lediglich unsichtbaren Gemeinwesen konnte man sich nicht zufriedengeben, indem aber die unsichtbare Kirche in bestimmten Kreisen sichtbar wurde, erschien das, was man bislang sichtbare Kirche nannte, nicht mehr unentbehrlich. Es ist ein reformirtes Element in dieser Anschauungsweise<sup>1)</sup>. Die Geschichte des Pietismus aber zeigt, wie stets bei dieser Richtung das objektive Gottestun gegenüber menschlichem Empfinden und Erfinden zu gering veranschlagt worden ist.

Es war ein Zeitalter des Subjektivismus hereingebrochen. Ein vorbereitendes Motiv rationalisirender Methode lag in diesen Ansichten. Wol behielt man die Dogmen bei, allein wie der Sinn für die gliedliche Bedingtheit des christlichen Lebens und Handelns durch die Gemeinde, geschwunden war, so war das Verständnis für den inneren Zusammenhang der christlichen Weltanschauung nicht mehr vorhanden. Mit vereinzelt Dogmen hatte die fromme Erfahrung der Einzelnen es zu tun<sup>2)</sup>. Des Vereinzelt wird die Kritik, wo sie sich regt, Herr, wie es denn aufgehört hat lebendiges Produkt wie belebender Antrieb eines Ganzen zu sein. Hier hatte die confessionelle Scholastik vorgearbeitet durch das einseitige Lehrinteresse, mit dem sie die Realitäten des Glaubens zergliederte. Es ist nicht one Berechtigung geschehen, wenn man einen Zusammenhang zwischen der Orthodoxie und dem Rationalismus dadurch hat herstellen wollen, dass erstere dem Gedanken der Kirche nicht die für seine Haltbarkeit und praktische Kraft nötige Verbindung mit den übrigen Grundgedanken des Protestantismus angewiesen habe<sup>3)</sup>. Nur scheint mir dieser Vorwurf direkter die reformirte Dogmatik mit ihrer Brechung des Kirchenbegriffes als die lutherische mit ihren principiell einheitlichen Formulierungen zu treffen, wie sich denn die Analogie der reformirten Bildung des Kirchenbegriffes sowol bei pietistisch wie rationalistisch inficirten Darstellungen aufzeigen lässt. Wie der Pietismus bringt es auch der Rationalismus nicht zu einem in sich zusammenstim-menden Kirchenbegriff.

---

und diese umfasst diejenigen, „die unter allen sichtbaren secten als schaafe Christi“ dem grossen Hirten anhangen und von ihm das ewige Leben empfangen S. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie (Frankf. a. M. 1700) Bd. II, S. 693, Sp. 1.

1) Vgl. H. Schmid, Geschichte des Pietismus (Nördlingen 1863) S. 442 f.      2) Vgl. Schmid, a. a. O. S. 471.

3) Vgl. Ritschl, a. a. O. I. S. 388, vgl. 367 f.



## §. 24. Rationalisirende und rationalistische Dogmatiker.

Je mehr man den Gedanken der Kirche durch Absonderung von den Gnadenmitteln dem Centrum dogmatischer Betrachtung fern rückte, desto unsicherer wurde die Auffassung der Kirche als einer Glaubensstatsache des Christentums. Damit aber war es an die Hand gegeben sie als eine Gemeinschaft des natürlichen Lebens, wie die Familie oder den Staat aufzufassen. Schon der pietistischen ecclesiola gegenüber lag es sehr nahe von einer specifischen Heilsdignität derselben abzusehen, denn eine solche eignet der Kirche nur in der Zusammenstellung mit dem Heilswerk und den dasselbe realisirenden Gnadenmitteln. Um jene Zeit wurden von England her die Ansichten eines Hobbes und Locke bekannt, die beide, one in offene Opposition gegen das Dogma der Kirche zu treten, dennoch die Kirche selbst durchaus auf eine Stufe mit dem staatlichen Gemeinwesen stellten<sup>1)</sup>, indem sie in ihr einen zum Zweck öffentlicher Gottesverehrung zusammengetretenen Verein erblickten<sup>2)</sup>. Nicht ausser Zusammenhang hiemit stehen die häufig durchaus reformirt gefärbten Betrachtungen über die Sakramente in dieser Litteratur<sup>3)</sup>. Durch Wolf's Philosophie fand diese Betrachtungsweise in den weitesten Kreisen Deutschland's Eingang. Auch Wolf hat kein Dogma angetastet, aber er entnam die Dogmen dem schützenden Gesamttzusammenhang des Glaubens, zu Objecten der Betrachtung einer beweissüchtigen Vernunft sanken sie hinab. So wird auch die Kirche hier dem gleichen staatlichen Utilitätsprincip unterstellt, welches auch Schulen und Theater in seinen Bereich zog<sup>4)</sup>.

Für den Druck, den die Methode der Darstellung auf den Stoff selbst ausübt, bieten uns die Dogmatiker aus Wolf's Schule interessante Belege. Man findet hier durchaus orthodoxe Gedanken in einen Zusammenhang, der ihnen ein fremdartiges Gepräge verleiht, gestellt.

Ich beginne mit Reinbeck's seiner Zeit ungemessen gerühten<sup>5)</sup>

---

1) Hobbes, Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth ecclesiasticall and civill (Lond. 1651 fol.) c. 42, pag. 300: A Church and a common wealth of christian People are the same thing, vgl. G. V. Lechler, Gesch. des engl. Deismus (Stuttg. u. Tbgn. 1841) S. 91 ff.

2) Lechler, a. a. O. S. 173.

3) s. Lechler, S. 353, Anm. 2.

4) Vgl. Zeller, Gesch. der deutschen Philosophie (2. Aufl. München 1875) S. 217.

5) Vgl. G. Frank, Gesch. der prot. Theol. Bd. II, S. 408.



„Betrachtungen“ über die Augsb. Confession<sup>1)</sup>. Die Kirche ist „eine Versammlung solcher Menschen“, „die Christum gesellschaftlich ehren“ wollen<sup>2)</sup>. Für ihre Unsichtbarkeit werden „unumstössliche Gründe“ beigebracht. Es sind die alten uns wol bekannten<sup>3)</sup>, und jenes Attribut hat ihre Stringenz nicht erhöht. Unsichtbar aber dürfe die Kirche sein, weil es nicht nötig ist, dass bekannt werde, wo sie sei, denn nicht auf viel Geschrei, sondern gute Wolle komme es an<sup>4)</sup>. Die Gründe für die Unsichtbarkeit der Kirche werden zu gleicher Zeit als ihre Kennzeichen verwandt, die freilich nur für die Empfindung der Gläubigen vorhanden seien<sup>5)</sup>. Sichtbar ist die Kirche in Ansehung der „öffentlichen Lehrform oder der besonderen Aufführung der Glieder“<sup>6)</sup>. Es ist nicht einmal der Versuch gemacht die Gnadenmittel und somit das geschichtlich reale Heil in irgend eine Beziehung zum Kirchenbegriff zu bringen. Damit ist die einem subjektiven Triebe entspringende unsichtbare Kirche wiederum in einseitiger Weise der sichtbaren Kirche übergeordnet.

Jakob Carpov hat die Notwendigkeit der Kirche aus der Erleichterung, die durch sie den Einzelnen in dem Streben nach Heil oder nach der *amplatio cognitionis Dei* und dem *cultus unitis viribus Deo praestandus* gewährt werde, abgeleitet. Auch hat er an diesen Gründen Veranlassung genommen festzustellen, dass Tiere nicht zur Kirche gehören können<sup>7)</sup>. Die ware reine Kirche hat er nach dem Verhältnis zu den genau distinguirten Artikeln des Bekenntnisses bemessen<sup>8)</sup>, dabei sind die Gnadenmittel ihm nur in dieser d. h. der sakrifiellen bekennenden Form in Betracht gekommen<sup>9)</sup>. Indem aber nun die Lehre von ihren Bekennern in heiligem Leben bewährt oder aber bloss in Bekenntnis und Sakramentsgebrauch anerkannt wird, ergibt sich die Unterscheidung der *ecclesia vera pura proprie sic dicta* und der *ecclesia vera synecdochice sic dicta*. Dieser Einteilung werden

---

1) Betrachtungen über die in der Ausgb. Conf. enthaltenen und damit verknüpften göttlichen Wahrheiten, welche teils aus vernünftigen Gründen, allesamt aber aus heil. göttl. Schrift hergeleitet . . . . Berl u. Lpz. 9 Bde, 1733 ff. 2) a. a. O. Bd. VIII, S. 333—339.

3) a. a. O. S. 347 f.

4) S. 350.

5) S. 385.

6) S. 376.

7) Theolog. revelatae dogmaticae methodo scientifica tom. III (Jenae et Lips. 1749) §. 4, Schol. §. 16, 8) §. 54.

9) §. 59 vgl. aber §. 97. 121, wo die lutherische Auffassung, dass Gott durch das Wort sich eine Kirche sammle, eintritt.



dann die Prädikate sichtbar und unsichtbar angeheftet<sup>1)</sup>). Das Lehrschema, das hier gehandhabt wird, ist das orthodoxe, aber auch hier vermisst man den Centralgedanken lutherischer Ekklesiologie.

In diese Periode des Überganges gehört auch der Schüler Wolf's und Lehrer Semler's, Siegm. Jac. Baumgarten. Er hat zwar die „einzelnen mit Christo warhaftig vereinigten und dadurch unter einander verbundenen Personen, die eine verborgene unsichtbare Zusammenfügung unter einander haben“ kraft ihrer „inneren Beschaffenheit“ unsichtbare Kirche genannt, dabei aber angemerkt, dass diese „durch ihre Früchte erkannt oder merklich gemacht werden kann“. Auch er führt die sichtbare Kirche auf die unsichtbare zurück, indem er erstere durch Merkmale bestimmt, welche sich als spontanes Tun der Frommen kundgeben. Die sichtbare Kirche wird nämlich als aus den Gläubigen bestehend gedacht, „die eine ihnen selbst bewusste und anderen merkliche Übereinstimmung des Lehrbegriffes und der Einrichtung des Gottesdienstes unter einander haben, folglich in einer darin gegründeten Handreichung und Verbindung unter einander stehen“<sup>2)</sup>.

Von mehr Interesse als diese uns nunmehr geläufige Herleitung der sichtbaren Kirche aus dem Drang nach Darstellung und Gemeinschaft seitens der einzelnen Frommen ist es für uns, dass Baumgarten durch den praktischen Abschluss, den er diesem wie allen Dogmen gibt, uns ermöglicht die Einsicht zu gewinnen, was zu jener Zeit das fromme Bewusstsein an der Formel der unsichtbaren Kirche, die einst der Kirche ihr Recht im Credo zu stehen sichern sollte, hatte. Wir werden dort ermannt die „gottesdienstliche Gesellschaft“ oder „die Vertraulichkeit mit warhaftig Gläubigen“ für unzulänglich zu halten, vielmehr nach der unsichtbaren Kirche zu streben, indem „wir uns um Sinnesänderung, Glauben an Christum und herzliche Liebe gegen ihn und alle Gläubigen bekümmern“, „darauf der Anteil an der unsichtbaren Kirche eigentlich beruhet und ankommt“<sup>3)</sup>. Hieraus erwächst aber den „waren Gliedern der unsichtbaren Kirche“ ein dreifacher „Trost“, nämlich „die Versicherung einer sehr vorteilhaften Vereinigung und Gemeinschaft mit Christo und Gott selber“, ferner die Versicherung eines vielfältig ausgebreiteten Nutzens aus der Vereinigung mit den Gläubigen“ und endlich „die Versicherung

1) §. 60. 83. 84.

2) Evangelische Glaubenslehre (ed. J. S. Semler, 3 Bde., Halle 1759 f.) Bd. III, S. 587—588.

3) a. a. O. S. 607.



der künftigen Offenbarung und wirklichen Vermehrung ihrer Glückseligkeit und Würde<sup>1)</sup>. Diese Sätze verdeutlichen in ungemein klarer Weise, was über den Zusammenhang rationalistischer und pietistischer Denkweise gesagt worden ist. Denn indem die Bedeutung eines Dogmas nach seinem Wert für das individuelle Seelenheil bemessen wird, gibt sich ein charakteristisches pietistisches Motiv kund. Da das aber durch Anwendung der Formel individueller Nutzbarkeit geschieht, so nimmt jene Bestimmung eines der wesentlichen Merkmale des Rationalismus an. Die Beschaffenheit und das Tun der einzelnen Frommen, das ist die Hauptsache. Ihre Frömmigkeit wird Veranlassung zu sichtbarer Association. Das sind echt pietistische Ideen. Indem aber diese Vereinigung unter den Zweck rationaler Nutzbarkeit sowol für dieses wie jenes Leben tritt, erweist sich Baumgarten's Kirchenbegriff als rationalistisch afficirt. Diese Theorie aber zeigt sich in dem Mass, als der Begriff der *communio sanctorum* oder der unsichtbaren Kirche nicht in Abhängigkeit von den Gnadenmitteln der sichtbaren Kirche, durch ein Glaubensurteil festgestellt wird, als unlutherisch, während die Betonung einzelner von Gott vor und über der sichtbaren Kirche in subjektiver Selbstbesinnung Gewonnener sie auf die Linie reformirter Betrachtungsweise rückt. Nicht als ob wir sie jener gleichsetzten, denn der beherrschende Mittelpunkt reformirter Lehre fehlt hier. Was dort indirekte Konsequenz eines einseitigen Entwurfes war, ist hier die Hauptsache. Ein Menschengemächte droht die Kirche zu werden.

Es hat sich in dem reformirten Lager selbst der Kirchenbegriff unter dem Einfluss der Wolf'schen Methode nicht anders gestaltet.

Ich beziehe mich hier auf J. F. Stapfer's Darlegungen<sup>2)</sup>. Die Kirche wird auch hier unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit und Bequemlichkeit gesellschaftlicher Vereinigung aufgefasst<sup>3)</sup>. Für sie wird dabei gern der Terminus Reich Christi gebraucht. Richter dieses Reiches ist Christus<sup>4)</sup>, dasselbe ist unter „Einwilligung der Untertanen“<sup>5)</sup> zu Stande gekommen. In der waren Glückseligkeit dieser erreicht das Reich seinen Zweck<sup>6)</sup>. In diesem Reich

1) S. 609—610.

2) *Institutionis theol. polem.* (4 Bde., 1743) pars I, p. 408 seqq.: *de civitate Dei*. Vgl. bes. *Grundlegung zur wahren Religion*, (12 Bde. 2. Aufl. Zürich 1751 ff.) von der Kirche: Bd. X, S. 185 ff.

3) *Grundlegung* X, S. 194. 195. 270.

4) a. a. O. S. 221 ff.

5) S. 220.

6) S. 462.



geschieht Alles, „was man tut um Gottes willen, man befördert seine eigene Glückseligkeit um Gottes willen, das ist in Absicht auf Gott, man liebt seinen Nächsten um Gottes willen<sup>1)</sup>. Der Wille Jesu ist „Regel aller seiner (d. h. des Christen) Handlungen“<sup>2)</sup>. Da nun aber der Mensch schwach ist, so hilft ihm Gott durch bestimmte Mittel diese seine Stellung als Reichsbürger zu erlangen und zu behaupten. Damit ist „nicht nur sein Gnadenwort“ gemeint, „sondern er gibt dabei auch seinen Geist“, sodass der Mensch seinen Befehlen willig folgen kann<sup>3)</sup>. Das Gesagte gilt von der „inwendigen Kirche, der Gesellschaft der waren Gläubigen und Untertanen des Reiches Christi“. „Die auswendige Kirche aber ist eine vermischte Gesellschaft aller derer, welche sich äusserlich zu Christo bekennen, den äusserlichen Gottesdienst gemeinschaftlich . . . . verrichten und hiemit die äusserlichen Gnadenmittel des Wortes und der Bundessiegel geniessen“<sup>4)</sup>. An diesen beiden Bestimmungen werden alsdann die Bezeichnungen der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit erprobt<sup>5)</sup>.

Sieht man sich nun nach einer einheitlichen Formulirung des Wesens der rechten Kirche um, so bietet Stapfer selbst uns eine überraschende Formel. Indem er von den Kennzeichen der Kirche redet, bemerkt er, dieselben müssten so beschaffen sein, dass sie aus der Natur Gottes und des Menschen sich ergäben. Daher verlangt er, „der ganze Gottesdienst müsse sich auf die Abhänglichkeit des Menschen von Gott gründen“<sup>6)</sup>. Ebenso ist ein Merkmal der waren Kirche das Bekenntnis der waren Religion. Die ware Religion ist aber diejenige, welche den Menschen „ganz abhängig“ von Gott macht. Doch sei es nicht genug das zu bekennen, sondern man müsse auch inwendig darnach sich richten und zu der waren Kirche gehören<sup>7)</sup>. Dann aber können wir sagen, dass diejenigen voll und ganz Bürger des Reiches Christi sind, welche in dem Bewusstsein gänzlicher Abhängigkeit von Gott leben. Als Kennzeichen werden folgende Züge angeführt: dass „man mit Ernst an die Veränderung seines Zustandes anfangen zu denken“, und den festen Vorsatz habe auf anderen Wegen zu wandeln, sowie endlich „der Gehorsam gegen das Haupt oder den König, die Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit, soviel eines jeglichen Beruf oder Kräfte erfordern“<sup>8)</sup>. Es ist hier eine charakteristische Umbildung der orthodoxen An-

1) S. 275.

2) S. 279.

3) S. 280 f.

4) S. 534—535.

5) S. 536.

6) S. 559.

7) S. 628. 630—632.

8) S. 635—636.



schauung eingetreten. Die unsichtbare Kirche, hiess es früher, sind die Prädestinirten, die sich in Werken der Liebe bewären. Diese Bestimmung wird hier ersetzt durch die Vorstellung derer, welche im Bewusstsein ihrer gänzlichen Abhängigkeit von Gott und im Gehorsam gegen ihn als ihren König einen tugendhaften Lebenswandel führen. Indem diese Leute sich vereinigen, entsteht die unsichtbare Kirche oder das Reich Christi. Das Wesen derselben aber beruht auf den innerlichen Eigenschaften ihrer Bekenner<sup>1)</sup>. Darum steht auch hier die „vermischte Gesellschaft“ derer, die bloss „an den äusserlichen Gnadenmitteln des Wortes und den Bundessiegeln“ Teil haben, unverbunden neben jenen rechten Gliedern des Reiches Christi, die in Gehorsam und Frömmigkeit den Zweck der Glückseligkeit erreichen. Und diese sind eben nicht bloss „äusserlich“, sondern, wie es auch jetzt noch heisst, durch das Wort — und den Geist berufen. Es ist diese Trennung gegenstandslos geworden, seit der Gedanke der Prädestination vor dem nüchternen Urteil des Verstandes geschwunden. Und war es früher schwer gewesen die Nötigung sich an die sichtbare Kirche zu halten durchzubringen, so trägt es hier erst recht nichts aus, wenn ein *judicium caritatis* hiezu veranlassen soll<sup>2)</sup>. Wie Stapfer so wendet auch der eifrige Anhänger Wolf's, D. Wytttenbach für die unsichtbare Kirche den Ausdruck *regnum Christi* an<sup>3)</sup>. Auch hier tritt die *aeterna ecclesia* zurück.

Wir sehen die lutherische wie reformirte Auffassung unseres Begriffes in gleicher Allmählichkeit aus der Orthodoxie zu dem Rationalismus übergehen, nicht one dass die charakteristischen Eigentümlichkeiten sich beiderseits forterhielten. Hatten die Bestimmungen der Orthodoxie Mängel geboten, so ist das hier verstärkter Weise der Fall. Weiter muss mit dem Alten aufgeräumt werden, soll ein Neues entstehen. Schon Stapfer hat mit Vorliebe den Ausdruck Reich für Kirche angewandt; es wurde bequemer die neue Erkenntnis auch der alten Form zu entnehmen. Dieser Gebrauch hat ihm das Lob von Krauss eingetragen<sup>4)</sup>. Es sollte modern werden die Unkirchlichkeit mit der Betonung des Reichsgedankens zu decken.

---

1) S. 536 f. wird die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche folgenderweise begründet: sintemal die innerlichen Eigenschaften der waren Glieder der Kirche das Wesen derselben ausmachen und das äusserliche one das innerliche nichts als ein blosser Schein und Schatten ist u. s. w.

2) S. 539.

3) Tentamen theol. dogmaticae, tom. III (1747) pag. 1110 vgl. 1105—1106

4) S. 79.



Die rationalistische Dogmatik hat an dem Dogma von der Kirche nur geringes Interesse gehabt. Es war auf der einen Seite Alles, was die Eigenart desselben bedingte, in Fortfall gekommen und es hatte auf der anderen Seite der Zug der Isolirung, dessen Nachwirkungen bereits an den besprochenen Dogmatikern spürbar waren, seinen Höhepunkt erreicht. Es ging eine Tendenz auf Vereinzelung und Selbstbetrachtung durch die Zeit. Dafür legt die Profanlitteratur genügend Zeugnis ab. Der Gemeinschaftstrieb pflegt sich in solchen Perioden in frei zusammentretenden religiös oder ästhetisch motivirten geselligen Vereinigungen auszuwirken. Diese traten an Stelle der Kirche. Es war damals als der „Vernunftleiermann“ J. G. Zimmermann in seinem derzeit viel gepriesenen Buch „von der Einsamkeit“ (1784) unter all dem sentimentalischen Lobpreis der Einsamkeit und ihres Wertes dem bisherigen an Augustin sich schliessenden Begriff von der Kirche folgendes Urtheil sprach: „In seinem (d. h. Augustin's) verbrannten Hirn bildete sich der in unseren Tagen noch immer fortdauernde hohe Begriff von der Kirche. Ein Donnerwort war in seinem glühenden Munde dieses unsichtbare Reich, dieser angebliche Staat Gottes, der wahrlich, wie die ebenso unsichtbare Gelehrtenrepublik alle Guten und Edelen nicht in sich begreift. Er trieb so gut er konnte, mit diesen Worten alle Menschen wie der Schäferhund alle Schafe in einen Stall. Aber solche Schafsköpfe sind nicht alle Menschen und noch weniger alle Menschen jeder Zeit“<sup>1)</sup>. Bei dieser Urtheilslage kann es nicht Wunder nehmen, dass auch die Theologen unter den Zeitgenossen dem Kirchenbegriff gewöhnlich nur eine anhangsweise beiläufige Stellung gewärten. Da die vorliegenden Lehrdarstellungen im Wesentlichen auf eines herauskommen, so können wir uns in ihrer Besprechung kurz fassen.

Wir beginnen mit Semler. Nachdem er die *vulgata doctrina* entwickelt hat, wendet er sich in dem Abschnitt *Observationes* zur Darlegung seiner eigenen Meinung. Der wahrnehmbaren äusseren Kirche ist entgegengesetzt die *invisibilis seu spiritualis ecclesia*. Über alle Zeiten und Räume erstreckt sich dieselbe<sup>2)</sup>. Indem in ihr das Pneumatische unterschieden wird ab *illis doctrinis, ideis, institutis, caerimoniis*, welche nur den *σαρχικοί* und *νήπιοι* dienen, findet Semler, dass zu dieser Gemeinschaft alle jene

1) Citirt bei G. Frank, *Gesch. der prot. Theol.* Bd. III, S. 24.

2) *Institut. ad doctr. christ.* (Halae 1774) pag. 652.



gehören, welche die unvollkommene äussere Kirche Häretiker genannt hat. Aber nicht nur über den Kreis der offiziellen Kirche hinaus erstrecken sich ihre Grenzen, auch Heiden rechnet er hieher, sofern sie irgendwelche Kunde von der christlichen Lehre überkommen und behalten haben. Auf dieses Gemeinwesen nun sei auch die hehre Formel des Reiches Gottes zu beziehen<sup>1)</sup>. Der Begriff der Kirche ist hier, wie ersichtlich, bei Seite gestellt, nur auf die unsichtbare Kirche kommt es an und hiefür ist es besser den Ausdruck Reich Gottes zu gebrauchen. Ich erinnere daran, dass wir dem Socinianer Ostorodt bereits auf änlicher Ban begegnet sind.

Diese Begriffsverwendung ist nicht bloss Eigentümlichkeit Semler's, sondern wie er, so vertauschen auch Joh. E. Schubert<sup>2)</sup> und G. F. Seiler<sup>3)</sup> die unsichtbare Kirche mit dem Reich Christi oder Gottes und Teller hat alle diejenigen zum „Reich Gottes“ gerechnet, „welche sich den Absichten und Regeln der Regierung desselben nicht offen widersetzen und das Blut Jesu Christi nicht mit Füßen treten“<sup>4)</sup>. Diesen schwächlichen Formeln hat er bekanntlich den positiven Kommentar in seinem berüchtigten Verhalten einigen aufgeklärten berliner Juden gegenüber gegeben.

Töllner hat ausdrücklich nicht nur Glieder der falschen Kirche, sondern auch Heiden zur unsichtbaren Kirche gezählt, da Gott eben überall die Redlichkeit belone<sup>5)</sup>. Die unsichtbare Kirche oder das Reich Gottes ist also die Summe einzelner die Wahrheit erkennender und in einem tugendhaften Leben bewärender Menschen, seien sie nun Christen, Juden oder Heiden. Der Gedanke einer specifischen Heilswahrheit ist aufgegeben, nur einen graduellen Unterschied vermag jene Zeit zwischen der „natürlichen“ und der sog. offenbarten Wahrheit zu erkennen. Damit ist die Heilsbedeutung der Kirche natürlich ausgeschlossen. Soll von einer sichtbaren Kirche dennoch die Rede sein, so wird sie einer Vereinigung jener tugendhaften Gnostiker erwachsen. Aber das Übersinnliche wirkt bei Vielen nicht ohne sinnliche Mittel, daher hält der Rationalist sich, wenn auch nicht um sein selbst so doch um der schwachen

1) p. 653: Huc maxime pertinet formula illa augusta regni Dei.

2) Institut. theol. polemicae (edit. 2. Jenae et Lips. 1760 sq.) tom. IV, pag. 286.

3) Theolog. dogmatico-polemica (ed. 3. Erlang. 1788) pag. 663.

4) Lehrbuch des christl. Gl. (Helmstädt u. Halle 1764) S. 174.

5) System der dogmat. Theol. (Nürnberg. 1775) Bd. II, S. 697 vgl. S. 350 ff.



Mitmenschen willen zu solch einem äusseren Kirchenwesen<sup>1)</sup>. Die sichtbare Kirche ist also die Gesellschaft derer, welche die „nähere Offenbarung zum Grund ihres Lehrbegriffes und Gottesdienstes annehmen“, oder „die mit einander übereinkommen“ „Wort und Sakrament zu brauchen“ und „durch den Gebrauch dieser Dinge ihre Heiligkeit und Seligkeit zu besorgen“<sup>2)</sup>.

Ein Mittel sonderlicher von eigenem Gutdünken abhängiger Selbstbetätigung sind die Gnadenmittel geworden, die geschichtliche Kirche ist eine zufällige Erscheinungsform der rechten unsichtbaren Gemeinde aller Vernünftigen und Tugendhaften.

Das ist auch die Meinung, wenn wir einem an sich so gut lutherisch klingenden Satz, wie dem folgenden begegnen: „Wo die Religion Jesu verkündigt und angenommen wird und die christlichen Sakramente verwaltet werden, da ist auch die Kirche Christi“<sup>3)</sup>. Nicht auf die objektive Wirksamkeit sondern auf die Tatsache der subjektiven Handhabung der Gnadenmittel gründet sich dieses Urteil.

Von „Erziehung des Menschengeschlechtes“ redete das Zeitalter der Philanthropinen. Darnach ward auch für die Kirche die Formel einer „Erziehungsanstalt zur Erkenntnis der Wahrheit oder Ausübung der Tugend“<sup>4)</sup>, einer von Jesu ausgegangenen „Religionsanstalt“, die Jesu Lehre, die freilich nichts mehr enthält „als was der vernünftige Geist des Menschen überhaupt von Wahrheit auffinden kann“<sup>5)</sup>, geprägt. Es tritt hier dieselbe rationalistische Deutung der Heilsgeschichte auf, die Lessing's „Erziehung des Menschengeschlechtes“ beherrscht. Indem aber diese Richtung das Wesen des Christentums in relative Erkenntnis der Wahrheit verlegt, verrät sie von vornherein ihre Unfähigkeit an die Erfassung des Wesens der Kirche hinanzureichen. Wir haben hier keine Aufschlüsse über das uns fesselnde Problem zu erwarten.

Es hat für uns daher kein Interesse diesen Ausführungen über die Kirche, für die ihre Autoren selbst wenig interessirt gewesen sind, was man z. T. schon äusserlich an der anhangsweisen Stellung unseres Dogmas sehen kann, nachzugehen<sup>6)</sup>.

1) Röhr, Briefe über den Rationalismus (Aachen 1318) S. 38.

2) Töllner a. a. O. S. 682. 683.

3) Döderlein, Christl. Religionsunterricht nach den Bedürfnissen unserer Zeit (12 Bde., Nürnberg u. Altdorf 1785–1803; Bd. 6–12 sind von Chr. G. Junge bearbeitet) Bd. XII, S. 682.

4) Döderlein, a. a. O. Bd. X, S. 262

5) Röhr, a. a. O. S. 32.

6) Vgl. ausser den erwänten Werken noch: Wegscheider, Institut.



Es genügt festgestellt zu haben, dass der ältere Rationalismus, wie sein erster Repräsentant, seine Aufmerksamkeit lediglich der unsichtbaren Kirche, für die man aber „Reich Gottes“ sagte, zuwandte. Hierunter verstand man die an keine geschichtlichen Stiftungen und keine menschliche Vermittlung gebundene Vereinigung aller tugendhaften und vernünftigen Menschen. Die sichtbare Kirche kommt dann, sei es als ein durch die sinnliche Art der meisten Menschen bedingtes Mittel, oder aber als die Selbstdarstellung der Tugendhaften, unter den Merkmalen der Relativität und der Entbehrlichkeit in Betracht. Es braucht nun nicht des Weiteren begründet zu werden, wie weit diese Lehre von der lutherischen Tradition absteht und dass andererseits zwischen ihr und dem reformirten Lehrschema eine formale Analogie besteht.

Der Gegner der „Aufklärung“ ist Kant gewesen. Seine Gedanken bringen neue Impulse in die Theologie. Man hat in ihnen wol auch eine Wiederaufnahme religiöser Richtpunkte der Reformation finden wollen. Prüfen wir seine Aussagen von der Kirche darauf hin.

Wir begegnen einer solchen in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“. Kant zeigt, dass es zu einem Siege des guten Princips über das Böse in der Menschheit nur dadurch kommen könne, dass eine Vereinigung der einzelnen moralischen Personen „zu einem Zweck, zu einem System wolgesinnter Menschen“, oder „einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen“ zu Stande gebracht werde<sup>1)</sup>. Dieses „ethische gemeine Wesen“ steht unter dem allgemeinen Titel des „Reiches Gottes“. Das Reich Gottes gründet sich auf den „reinen Religionsglauben“, der „ein blosser Vernunftglaube“ ist, weil nur dieser sich jedermann zur Überzeugung mitteilen lässt<sup>2)</sup>. Allein diese erhabene Idee hat sich unter menschlichen Händen „sehr verkleinert“ zu „einer Anstalt“, der Kirche. Diese kann „unsichtbar“ genannt werden, „sofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist“, sondern „eine blosser Idee von der Vereinigung aller Rechtsschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbild dient“, „sichtbar“ ist sie als „die wirkliche Vereinigung

---

theol. (ed. 5 Halae 1826) p. 566; Morus, Epitome theol. christ. (Lips. 1789) p. 255; Henke, Lineamenta institut. fid. christ. (Helmstadii 1795) p. 188 u. A.

1) a. a. O. ed. Kehrbach, S. 101. 102.

2) S. 107.



der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt<sup>1)</sup>. Es ist nun aber in der menschlichen Art begründet, dass ein solches Gemeinwesen empirisch nie bloss auf Grund jenes allgemein menschlichen Vernunftglaubens wirklich wird, sondern allemal eines Offenbarungsglaubens bedarf, der sich auf geschichtliche Tatsachen beruft und den Menschen andere cultische Verpflichtungen neben jener einen allgenügenden eines guten Lebenswandels auflegt<sup>2)</sup>. Im Reich Gottes herrscht nur der wie das Reich selbst unsichtbare Dienst der Herzen, während die sinnliche Natur des Menschen bestimmter Versinnlichungen bedürfe. Diese sind gegeben in den „Gnadenmitteln“ (Gebet, Kirchengehen, Taufe, Kommunion), deren Gebrauch zwar nicht zu verwerfen, aber nur ja nicht in Absicht auf eine bestimmte reale Wirkung derselben zu treiben ist<sup>3)</sup>. In dem Mass aber als der historische Glaube in jene reine moralische Überzeugung übergeht, findet eine Annäherung des Reiches Gottes statt<sup>4)</sup>. Kant hat daher die rationalistische Zeit der Kirche, in welcher er lebte, unbedenklich als die beste gepriesen, weil in ihr die sichtbare Darstellung des „unsichtbaren Reiches Gottes“ näher und näher komme<sup>5)</sup>.

Auch für Kant fallen die Begriffe Reich Gottes und unsichtbare Kirche empirisch zusammen. Beide bezeichnen dasselbe göttliche innerhalb der Menschheit durchzusetzende Ideal, nur wird bei dem letzteren Terminus das Merkmal der Realisirbarkeit jenes göttlichen Zweckes durch Menschen, mitgesetzt. Praktisch aber sind die Begriffe gleichwertig. Es ist die Gemeinschaft der Aufgeklärten und Tugendhaften gemeint, die sich von dem historischen Glauben innerlich befreit haben. Die sichtbare Kirche bewahrt dem gegenüber auch bei Kant nur eine hypothetische Bedeutung. Sofern sie dem Zweck jenes human kosmopolitischen Tugendreiches untergeordnet ist, ist auch ihr specifisch christliches Gepräge verwischt, wie die moralische Umdeutung der Grunddogmen des Christentums durch Kant satksam beweist. Der hierbei wirksame Rationalismus tritt in der Beurteilung der „Gnadenmittel“ deutlich hervor. Wie aber der dort aufgestellte Begriff die Schätzung der sichtbaren Kirche hinabsetzt, ist des öfteren angemerkt worden und zeigt sich auch hier deutlich. Den Vorzug grösserer Konsequenz kann dieser Darstellung vor der des Rationalismus nicht abgesprochen werden. Aber die psychologisch tiefere Begründung der Mittlernatur der sichtbaren Kirche kann

1) S. 105.

2) S. 108. 109.

3) vgl. S. 209 ff.

4) S. 131.

5) S. 142.



immerhin angesichts des Zusammenhanges und Zieles, zu denen der Entwurf jenes Begriffes in Beziehung steht, nicht für ein reformatorisches Element angesehen werden.

J. H. Tieftrunk's „Censur des protestantischen Lehrbegriffes nach den Principien der Religionskritik“ stimmt in unserer Lehre fast wörtlich mit Kant überein. Die Kirche ist ein „Verein“ „zur Beförderung der Moralität“<sup>1)</sup>. Sofern dieselbe unter der moralischen Gesetzgebung Gottes gedacht wird, verdient sie die Bezeichnung „Reich Gottes“<sup>2)</sup>. Dieses als ein durch Menschen zu realisirendes ist die Kirche, die ganz wie bei Kant, als das ideale „Urbild“ unsichtbar, als das „Nachbild“ in einer wirklichen Vereinigung sichtbar ist<sup>3)</sup>. „Da aber die sichtbare Kirche nur Mittel ist um die unsichtbare oder ein Reich Gottes zu befördern“, so wird die „ware Aufklärung“ darin bestehen, „dass man die Kirche und ihre Natur für blosse Mittel zu moralischer Gesinnung erkenne“<sup>4)</sup>. Es bedürfen diese uns jetzt hinlänglich bekannten Gedanken keiner Beurteilung.

Auch die spätere teils kantisch beeinflusste teils supranaturalistisch gerichtete Dogmatik des Zeitalters des Rationalismus hat unser Dogma nicht gefördert.

Ganz von den Kantischen Aufstellungen ist die Darstellung C. F. Stäudlin's beherrscht<sup>5)</sup>. J. Chr. W. Augusti hat die Kirche unter dem königlichen Amt Christi besprochen, die Einteilung in sichtbare und unsichtbare Kirche der Geschichte und Askese zuweisend<sup>6)</sup>.

Auch Ch. F. Ammon bietet nichts Neues dar<sup>7)</sup>. F. V. Reinhard bestimmte die sichtbare Kirche als die Zal der Getauften, die unsichtbare Kirche als die „tugendhaften“<sup>8)</sup> und „durch die Lehre Jesu wirklich gebesserten Menschen“, dabei auch den Heiden eine Seligkeit zusprechend<sup>9)</sup>. Bei J. Chr. F. Steudel ist die unsichtbare Kirche „ein unsichtbarer Bund“, der „über der Abtrennung der äusseren Kirche steht“<sup>10)</sup>. Dabei identificirt er die Kirche und das Reich Gottes als eine durch Christum gestiftete

1) Bd. III (Erste Aufl. 1793) S. 239.

2) a a. O. S. 243.

3) S. 244.

4) S. 259.

5) Lehrb. der Dogmatik u. Dogmengesch. (Gött. 1801) S. 586 ff. s. bes. 588 f.

6) System der christl. Dogmatik (Lpz. 1809) S. 242 ff. 245.

7) Summa theol. christ. (ed. 2. Erl. 1808) p. 234 seqq. 237.

8) Vorlesungen über die Dogmatik, ed. J. J. Berger (5. Aufl. Sulzbach 1824) S. 623.

9) S. 628.

10) Die Glaubenslehre der ev. prot. Kirche (Tbgn. 1834) S. 372.



„Veranstaltung“<sup>1)</sup>. K. G. Bretschneider hat sich die Kantische Unterscheidung der „idealischen“ oder der unsichtbaren christlichen Kirche und der äusserlichen Form und sichtbaren Gestaltung derselben angeeignet<sup>2)</sup>, das Verhältniss, beider wie Idee und Erscheinung bestimmend<sup>3)</sup>, one aber in der Postulirung der Notwendigkeit der sichtbaren Kirche den klaren Sätzen Kant's zu folgen.

Ebenso unterscheidet auch H. G. Tzschirner, der aber die gute Bemerkung macht, dass man die waren Bekenner „eine eigentliche Gesellschaft“ nicht nennen könne<sup>4)</sup>. Die empirische Kirche wird als allgemeine und Konfessionskirche geschildert.

Wir haben hiemit den Abschluss des Processes des Niederganges, der sich mit den Gedanken der Reformation vollzogen hat, gefunden. Die Gedanken, welche die Gemeinschaft beherrschten, prägten sich in dem Begriff der in dieser Gemeinschaft von ihrem Wesen und ihrer Erscheinung aufgestellt wurde, aus Die gewaltigen Impulse, welche in der Reformationszeit das religiöse Leben der Nation ergriffen hatten, fanden ihren Ausdruck in dem Gedanken des Gottesvolkes, das unser Glaube fordert, wo und solange der Gott seiner Gemeinde mit den Mitteln seiner Gegenwart in der Zeit wirksam ist. Aber dieses Volk Gottes bestand nur in der Knechtsgestalt einer irrenden und kämpfenden Gemeinde. Es galt in diesem Kampf festzustellen, welches die Merkmale der rechten oder waren empirischen Kirche sind.

Melanchthon hat diese Aufgabe treulich gelöst. Aber was der Gemeinschaft galt, übertrug die Folgezeit, im Kampfe hart geworden, auf den Einzelnen, wenngleich man sich in der Theorie des oft weigerte. So trat die grossartige Auffassung der Kirche als eines Objectes des Glaubens, während sie doch auch eine sichtbar irdische geschichtliche Erscheinung ist, zurück gegenüber einer Korruption des Begriffes, die einseitig von der Zuständlichkeit des Einzelnen ausgieng und von hier aus es unternam Wesen und Erscheinung der Kirche in ihrer Unterschiedenheit wie Einheit zu erfassen. Beide Seiten drohten hiebei zu kurz zu kommen, der Charakter der Kirche als Gegenstand unseres Glaubens an den Gott, dessen Liebesgesinnung in den geschichtlichen

---

1) S. 366.

2) Handbuch der Dogmatik der ev. luth. Kirche (2. Aufl. Lpz. 1822) Bd. II, S. 801. 3) S. 805.

4) Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre (ed. K. Hase, Lpz. 1829) S. 389. 391.



Gnadenmitteln uns offenbar wird, wurde verwischt durch die Reflexion auf die Frömmigkeit der Einzelnen, welche die unsichtbare Kirche bilden und der Gedanke der Kirche als einer geschichtlichen Grösse drohte zu zerbröckeln unter dem Druck der Formel des *coetus vocatorum*. In beiden Bestimmungen war ausgefallen oder hintangesetzt, was das auszeichnende Merkmal von Luthers Gedanken von der Kirche ist, nämlich die feste Beziehung zu den Gnadenmitteln und damit zu dem gesamten geschichtlichen Heilswerk. Dadurch droht aber auch hier die innere Unterscheidung im Begriff der Kirche in eine äussere Scheidung überzugehen. Freilich stritt das gegen die andersweitigen Voraussetzungen des Systems, aber immerhin fand eine spätere Zeit Anknüpfungspunkte in jenen Bestimmungen.

Das musste in noch höherem Mass der Fall sein bei einem Kirchenbegriff, der im Princip die Mängel der vorreformatorischen Anschauung von der Kirche, auch in seinen hervorragendsten Vertretern nicht überwunden hat. In der reformirten Dogmatik ist die Scheidung der Kirche in ein geschichtliches Gemeinwesen und eine übergeschichtliche Anzal ewiglich Erwälder in der Konsequenz des Principis gelegen.

Der Mangel an einer gesunden Auffassung des Begriffes der Gemeinschaft in ihrem dermaligen Bestand wie in ihrer heilsgeschichtlichen Entwicklung kennzeichnet auf diese Art die Vertreter sowol der lutherischen wie reformirten Orthodoxie. Man vernachlässigte eben die Beziehung der Kirche zu den geschichtlichen Mitteln des Heils.

Die Frommen waren mithin die unsichtbare Kirche und wiederum waren die durch das Wort Berufenen die sichtbare Kirche. Sollte die Verbindung zwischen beiden, die der lutherischen Orthodoxie allewege principiell, der reformirten Dogmatik in der Praxis gemeiniglich feststand, unlösbar sein? Pietismus wie Rationalismus sind dem subjektivistischen Zug, der sich in den Bestimmungen jenes Kirchenbegriffes kundgibt, erwachsen. Beide verneinen jene Frage. Subjektive Erfahrung, Herzensfrömmigkeit Vernünftigkeit und Tugend versetzen in die unsichtbare Kirche. Das ist die Hauptsache. Die sichtbare Kirche erschien dem Rationalismus in dem Mass entbehrlich geworden zu sein, als man das historische Christentum in die geschichtliche Abstufung der Erkenntnis und Sittlichkeit der natürlichen Menschheit einordnete. Bis in die Zeiten des verdorbensten Subjektivismus sind wir in unserer Darstellung geführt. Nur von unsichtbarer Kirche redete man, aber was man so nannte, war sichtbar und natürlich. Man hatte den



Glauben, dass es auf Erden allewege eine Gottesgemeinde gebe, verloren. Und one Bedeutung war die sichtbare Kirche, denn man gedachte nicht der historisch gewordenen Gegenwart Gottes in den Mitteln der Selbstbetätigung der Gemeinde. An die einzelnen Seelen dachte man und die Beschaffenheit der Glieder gab die Mittel zur Aufstellung des Begriffes vom Wesen und der Erscheinung des Ganzen. Auf Ablösung der unsichtbaren Kirche von der sichtbaren geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche gieng dabei das Streben. Aber mit der Kirche hieng doch auch die unsichtbare Kirche zusammen. An dem weiten Begriff des Reiches Gottes glaubte man den geeigneten Ausdruck für jene unhistorische subjektivistische Auffassung der Gemeinschaft zu besitzen. Und wenn man heutzutage an jene Bestimmungen meint anknüpfen zu sollen, so lockt uns das um so weniger an als wir denselben Gebrauch bereits bei den Socinianern aufgezeigt haben, und uns in dem Entwurf Luthers oder der Magdeburger Wigand und Judex vom Reich Gottes geeignetere Direktiven als in den Ideen Semler's, Teller's oder Kant's zu Gebote stehen. Es ist eine tiefere Fassung des Gemeinschaftsbegriffes, die wir von vorn herein postuliren. Es gieng durch das ganze Leben der merkwürdigen Zeit, von welcher wir handeln, ein dismembrirender, isolirender, ein ungeschichtlicher Zug.

Es bedarf hier nicht der Schilderung, wie Deutschland aus jener Lethargie am Anfang dieses Jahrhunderts unter dem Druck gewaltiger Drangsal und schweren Kampfes erwacht ist. Noch wirkt die begeisternde Kraft des damals sich hervorringenden Bewusstseins der Solidarität und der Geschichtlichkeit aller menschlichen Lebensäusserungen nach in der Wissenschaft wie dem socialen Leben unserer Tage. Aber derselbe Hauch wehte auch verjüngend über dem religiösen Leben der Nation. Die Lieder der Freiheits-sänger — ich erinnere nur an E. M. Arndt — sind des ein Zeugnis. Es ist die Zeit des Wiedererwachens des religiösen Lebens, zu der wir nunmehr gelangt sind. Dass der Einzelne nur als Glied eines Ganzen in Betracht komme und dass dieses Ganze Produkt einer Geschichte sei — das waren Gedanken, welche die Zeit beherrschten. Sie sind auch auf das Christentum angewandt worden. Dass dasselbe nur in einer Gemeinde bestehe und dass diese eine sonderliche Geschichte habe, erkannte man.

In dem hellen Glanz jener grossen Tage ganz ein Kind seiner Zeit steht Fr. Schleiermacher's Gestalt. Seine Glaubenslehre reicht uns den Schlüssel zur wissenschaftlichen Erhebung der neuen Elemente, welche jene Zeit erbracht hat.



## Siebentes Kapitel.

**Verwendung und Beurteilung der Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in der Zeit seit dem Wiedererwachen des religiösen Gemeinschaftsbewusstseins.**

## §. 25. Schleiermacher.

Schleiermacher beginnt seine Lehre von der Kirche mit der Bemerkung, die Kirche komme zu Stande „durch das Zusammen-  
treten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Auf-  
einanderwirken und Miteinanderwirken“<sup>1)</sup>. Wiedergeboren ist aber  
diejenige Persönlichkeit, in deren Bewusstsein das Gottesbewusst-  
sein ständig mitgesetzt ist<sup>2)</sup> oder die zu dem Bewusstsein der  
schlechthinigen Abhängigkeit von Gott gelangt ist. Indem diese  
aber als Correlat der absoluten Causalität Gottes den Erlösungs-  
zweck erschöpfend darstellt, wird das Gemeinwesen der schlecht-  
hinigen Abhängigkeit alles durch die Erlösung in der Welt Ge-  
setzte in sich befassen<sup>3)</sup>. Deshalb bleibt sich die Gemeinde  
trotz der Verschiedenheit ihrer Stellung zur Welt wesentlich stets  
gleich. Das bewährt sich in der Stetigkeit und Selbigkeit ihrer  
Grundfunktionen. Es sind folgende: Das in der heiligen Schrift  
und durch den Dienst am göttlichen Wort sich gleichbleibende  
Zeugnis von Christo, die Ausübung von Taufe und Abendmal und  
endlich die den Einfluss des Ganzen auf den Einzelnen, wie des  
Einzelnen auf das Ganze regelnden Funktionen des Amtes, der  
Schlüssel und des Gebetes im Namen Jesu<sup>4)</sup>. Das sind die Aus-  
wirkungen des Gemeingeistes der Kirche, welche die Selbigkeit  
ihrer dermaligen Beschaffenheit zu der ursprünglichen feststellen.  
Nur in diesem Sinn kommen, wie die coordinirende Zusammen-  
stellung zeigt, die Gnadenmittel hier in Verwendung. Wenn von  
einer die Erlösung übermittelnden Efficacität derselben die Rede  
ist, so geschieht das nur sofern jene Handlungen Ausdruck des  
Gemeingeistes der Kirche d. h. des heiligen Geistes sind<sup>5)</sup>. Es  
ist damit aber bloß die sakrificielle Seite der Gnadenmittel  
berührt.

---

1) Der christl. Glaube, §. 115 (5. Aufl. Berlin 1861, Bd. II, S. 241).

2) Vgl. §. 106, Bd. II, S. 162.

3) §. 113, Bd. II, S. 231.

4) §. 127, S. 316.

5) Vgl. §. 136, 3, S. 366.



Schleiermacher hat sich aber der Einsicht nicht entziehen können, dass empirisch der Umfang der Kirche diesen Bestimmungen ihres Wesens als des Produktes der absoluten göttlichen Causalität, nicht conform ist. Wie nämlich im einzelnen Individuum die Motive des höheren Bewusstseins sich mit solchen des niederen durch äussere Verhältnisse und Beziehungen verwirren, so ist es auch im Leben der Kirche vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt der Fall. Zur Klärung dieses Verhältnisses führt Schleiermacher die Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche ein. Nicht aber werden dieselben auf die die Kirche bildenden Personen, sondern auf die Geistwirkung in ihrem Gegensatz zur Gegenwirkung der Welt angewandt: „die unsichtbare Kirche ist also die Gesamtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang, dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit den in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesamtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit constituiren die sichtbare Kirche“<sup>1)</sup>. Die sichtbare wie unsichtbare Kirche beschränkt sich also überhaupt nur auf den Kreis der Wiedergeborenen; sofern in ihnen das Produkt der Geistwirksamkeit rein und an sich gedacht ist, haben wir unsichtbare, sofern dieselbe aber in ihrer Vermengung mit Welteinflüssen in Betracht kommt, sichtbare Kirche. Dieser Gedanke aber bietet gegenüber den damals herrschenden Auffassungen den Fortschritt (resp. den Rückschritt zu der reformatorischen Idee) dar, dass die Kirche nicht als ethisch neutraler Begriff neben den übrigen natürlichen Gemeinschaften zu stehen kommt. Es wird unternommen den specifisch religiösen Charakter der Kirche zu sichern. Schleiermacher hat Recht mit seiner berühmten kritischen Bemerkung, dass das Meiste von dem, was man unsichtbare Kirche nenne, nicht unsichtbar, und von dem, was man sichtbare Kirche heisse, nicht Kirche sei<sup>2)</sup>. Allein das Gegenstück zu dem letzten Teil dieses Gedankens lässt sich gegen Schleiermacher selbst wenden. Denn was Schleiermacher unsichtbare Kirche nennt, ist faktisch nicht Kirche. Als ihre „vorzüglichsten Organe“ führt er jene auch die Gnadenmittel befassenden „Institutionen“ an. Aber die Verschiedenheit der ethischen Funktionen des Gemeingeistes einer menschlichen Gemeinschaft stellt nicht eine Unterscheidung innerhalb dieser Gemeinschaft selbst dar. Sofern die Kirche aus Personen besteht, eine Person aber eine die Geist- wie Weltwirkung in sich combinirende sittliche Einheit repräsentirt,

1) §. 148, 1. S. 442.

2) a. a. O. S. 443.



wird eine derartige Unterscheidung nicht so zu denken sein, dass die Personeinheit je nach ihren Geist- und Weltelementen durchschnitten wird, sondern als zwischen Personen verschiedener sittlicher Prägung bestehend, ist sie vorzustellen. Dass hiemit kein Auseinanderfallen in zwei Kirchen notwendig erfordert wird, braucht hier nicht erst ausgeführt zu werden <sup>1)</sup>. Was Schleiermacher unsichtbare Kirche nennt, ist nicht eine Realität des Glaubens, sondern ein leeres Abstraktum.

Nun hat aber Schleiermacher an zwei Stellen den Anlauf gemacht den Begriff der unsichtbaren Kirche zu konkreter Vorstellung zu bringen. Das eine Mal findet er, dass die unsichtbare Kirche sich gründe auf die gegenseitig stärkende und unterstützende Verbindung gegenseitiger innerster Antriebe <sup>2)</sup>. Das andere Mal bestimmt er sie als das gemeinsame Streben aller Begeisterten überall durch das Äussere hindurch denselben Geist zu erkennen und anzu ziehen <sup>3)</sup>. Allein beide Mal lässt sich eine derartige Attraktion nicht anders vorstellig machen als so, dass sie zwischen zweien, ihre natürliche und geistliche Art unterscheidenden d. h. aber dieselbe zur persönlichen Einheit zusammenfassenden Persönlichkeiten besteht. Hiemit ist aber die oben gesetzte Bestimmung durch die Macht des Personfaktors in der Schleiermacher'schen Theologie gesprengt und dieselbe Bahn beschritten, die wir bereits Calvin behufs konkreter Vorstellung der unsichtbaren Kirche haben einschlagen sehen. Und wie diese Gedankenreihe Calvin mit der Grundvoraussetzung seines Systems in Widerspruch brachte, so ist es auch bei Schleiermacher der Fall. Das personalistische Element, das uns hier begegnet, steht in frappantem Kontrast zu der pantheistischen Grundlage seiner Gedanken. Darauf führte uns bereits die Grunddefinition der Kirche. Es ist einmal die Kirche derart als Produkt der schlechthin wirksamen göttlichen Ursächlichkeit gedacht, dass der Begriff der Persönlichkeit bei ihrer Bestimmung vollkommen elidirt ist, dann aber kommt sie andererseits als Produkt persönlichen Zusammentrittes und innerlichster Antriebe zu Stande. Und so schwer ist das praktische Gewicht der letzteren Gedankenreihe für Schleiermacher gewesen, dass er von ihr aus die bekannte Formulirung des Unterschiedes von Katholicismus und Protestantismus unternommen hat <sup>4)</sup>. So ringen

---

1) Gegen Krauss, S. 103 f.

2) §. 149, 1. S. 445.

3) §. 149, 2. S. 446.

4) Vgl. die trefflichen Bemerkungen Ritschl's, a. a. O. Bd. I, S. 519. 520.



in Schleiermacher's Lehre von der Kirche zwei Elemente mit einander, die sich nicht zur Einheit mit einander verknüpfen lassen. Es sind die durch die gesamte Schleiermacher'sche Theologie ziehenden Gegensätze, die das Mass ihres Abstandes in der Verschiedenheit des Gesichtskreises der „Reden“ und der „Monologen“ finden.

Durch die bisherige Besprechung der Lehre Schleiermacher's ist das Problem, um das es sich für uns handelt, eigentlich noch kaum berührt. Es ist die Frage, welches Verhältnis zur Kirche die nicht Wiedergeborenen aber Berufenen einnehmen. Folgende Betrachtung muss uns den Weg dazu ebnen.

Da in der Dogmatik Schleiermacher's der pantheistische Gedanke der absoluten Causalität Gottes der beherrschende ist, so werden die Begriffe der wirksamen Berufung und Erwählung letztlich mit einander zusammenfallen. Denn, da es schlechthin der göttlichen Erwählung anheimgestellt bleibt, ob überhaupt in diesem Leben, wie ob und wann die Berufung wirksam an einen Menschen gelangt <sup>1)</sup>, so folgt daraus, dass jene wirksame Berufung in der Erwählung beschlossen sei. An die Betrachtung nun dieser Begriffe knüpft Schleiermacher eine für uns wichtige Unterscheidung. Den Erwählten oder den Wiedergeborenen, also — nach den obigen Bestimmungen — der Kirche stellt er als dem inneren Kreise einen äusseren Kreis entgegen, der diejenigen befasst, welche einer äusseren von der Kirche ausgehenden Berufung d. h. der Verkündigung des Evangeliums bislang teilhaft geworden sind <sup>2)</sup>. Es steht hier also eine Gruppe Erwählter, die den Grund ihrer Existenz lediglich in der göttlichen Machtwirkung hat, gegenüber einer anderen Gruppe solcher, welche, und zwar kraft göttlichen Willensbeschlusses dermalen sich nicht des gleichen Erfolges der Berufung freuen. Wir finden hier den Typus der reformirten Anschauung von der *ecclesia invisibilis* und *visibilis* wieder, obgleich die ursprüngliche Kraft derselben durch die nachfolgende Erörterung betreffs einer schliesslichen Erstreckung des Heils auf alle Menschen <sup>3)</sup> gebrochen ist. Dass sowol die bloss Berufenen als auch die Erwählten die Erklärung dieses Zustandes lediglich in dem Wolgefallen Gottes haben, ist die specifisch reformirte Wendung dieses Gedankens, wie denn auch Schleiermacher der calvinischen Formulirung der Prädestinationslehre vor der

---

1) Vgl. §. 117, 4 S. 249 ff.

2) §. 116, 1. S. 244, vgl. §. 117, 1. S. 247.

3) Vgl. §§. 118—120. S. 251.



lutherischen den Vorzug gegeben hat<sup>1)</sup>. Die lutherische Lehre aber hatte festgestellt, dass das vorliegende Problem durch die Reihe der möglichen Abstufungen des Verhältnisses der menschlich spontanen Receptivität zu der in den Gnadenmitteln sich erweisenden gnädigen Gesinnung Gottes bedingt wie lösbar sei. Soweit Schleiermacher diese Reciprocität des Verhältnisses verwischt und dafür ein einseitiges Vorschlagen des göttlichen Faktors einführt, bleibt er hinter dem dogmatischen Erwerb der lutherischen Orthodoxie zurück.

Es muss anerkannt werden, dass Schleiermacher durch die centrale Stellung, welche er dem Begriff der Kirche in seinem System zugestand, wie durch die Sicherstellung ihrer religiösen Eigenart, sich als den Interpreten wieder auflebender Kirchlichkeit bewährt hat. Nichtsdestoweniger muss seine Auffassung der Begriffe der sichtbaren und unsichtbaren Kirche als ungenügend bezeichnet werden. Und auch die abschliessende Erörterung, die uns auf die Linie der Geschichte jener Begriffe zurückführte, war nicht im Stande uns der wissenschaftlichen Förderung des Problems durch Schleiermacher zu versichern. Typische Merkmale der reformirten Auffassung fielen uns dabei auf, obgleich wir freilich dieser Dogmatik nicht mit Schweizer dicta probantia für eine historische Dogmatik der reformirten Richtung entlehnen möchten und es dahingestellt sein lassen, wiefern jene Theologie hier „gereinigt und veredelt“ vorliege<sup>2)</sup>.

Es erwächst nunmehr für das folgende die Aufgabe die Entwicklung des Begriffes der Kirche bis auf die Gegenwart zu verfolgen. Da die Absicht besteht in einem besonderen Teil den systematischen Ertrag dieser Studien über den Kirchenbegriff vorzulegen und dort Auseinandersetzungen mit den neueren Theologen nicht zu umgehen sind, so soll hier nur in allgemeinen Grundzügen die Stellung derselben an der geschichtlichen Entwicklung unseres Problems bemessen werden.

Es ist gezeigt worden, dass Schleiermacher's Lehre von der Kirche gerade in ihren charakteristischen Punkten sich an anderen Lehren des Systems bricht. Darum wird es nicht verwunderlich erscheinen, dass seine Ekklesiologie, soviel ich sehe, keinen direkten Nachfolger gefunden hat. Die unionistische Richtung der Vermittelungstheologie, die sich wol als das Lager des echten Schleiermacher zu bezeichnen pflegt, hat den personalistischen Zug her-

---

1) §. 119, 3. S, 268.

2) Vgl. Gass, Gesch. der prot. Dogmatik, Bd. IV, S. 640 ff.



vorgekehrt und mit dem Interesse der Vereinerleung fester kirchlicher Formen und Bestimmungen den Unterschied sichtbarer und unsichtbarer Kirche vom Gesichtspunkt der persönlichen Frömmigkeit aus hochgestellt. An der anderen Seite der Schleiermacher'schen Lehre, nach welcher die Kirche oder das Reich Gottes das alle Gotteswirksamkeit in sich zusammenfassende Objekt ist, mag sich hie und da die orthodox gläubige Bestimmung des Kirchenbegriffes orientirt haben, one jedoch direkt beeinflusst zu sein. Es wurde ferner gezeigt, wie trotz der dahin lautenden Sätze Schleiermacher mit der ausschliesslichen Knüpfung des Heils an die Kirche vermöge des pantheistisch apokatastatischen Charakters seiner Erwählungslehre nicht Ernst gemacht hat. Daraus folgte aber, dass es Heil gibt auch ausser der Gemeinde. Diesem Gedanken kam aber die historische Tradition bereitwilligst entgegen. Die Exception Einzelner von der notwendigen Zugehörigkeit zur irdischen Kirche hatte in dem Gedanken des absoluten Gotteswillens wie des subjektiven Wertes einzelner Seelen von Justin oder Augustin an seine Vertreter gehabt und war in der reformirten Lehrtradition nie ganz abhanden gekommen. Der Rationalismus hatte diese Idee dahin ausgeprägt, dass die Kirche eine irdische geschichtliche Institution mit event. Abzweckung auf ein humanes Gottesreich sei. Derlei Zweckbeziehung kennzeichnet aber auch den Staat und die Familie. Die Kirche steht mithin auf der gleichen Wertstufe wie diese. Eine solche Beurteilung aber eignet mit nichten bloss der Anschauungsweise der sogenannten Aufklärung, sondern charakterisirt alle natürliche philosophische Betrachtung der Kirche und des Christentums. Wir sehen sie darum in hervorragender Weise in der Philosophie Hegel's hervortreten, welcher bekanntlich auch der Kirche eine integrirende Teilstelle in der dialektischen Entwicklung des Geistes der Menschheit zugewiesen hat. Indem damit das Christentum nur in das Verhältnis eines quantitativen Abstandes von der natürlichen Weltansicht gestellt ist, ist die Kirche nicht Gegenstand des Glaubens, sondern untersteht der ethischen Zweckbeziehung unter ein zu erstrebendes natürlich humanes Ideal, welches als Reich Gottes oder auch als unsichtbare Kirche zu bezeichnen sein wird.

Wir werden die gegebenen Möglichkeiten geschichtlich sich bewären sehen. Das Folgende führt uns mithin eine dreifache Gruppe von Behandlungen des Kirchenbegriffes vor. Die erste derselben, der zuletzt ausgeführten Möglichkeit entsprechend, stellt in der Weise des Rationalismus die christliche Kirche als histo-



risch bedingtes Übergangsstadium zu einem humanen Gottesreich hin, hier gibt es also principiell Heil ausserhalb der Kirche oder des Christentums. Auf dem zweiten Standpunkt setzt man die unsichtbare Kirche derart der sichtbaren entgegen, dass durch die innere Teilname an der ersteren die letztere in ihrer Bedeutung hintangestellt wird. Drittens aber regt sich auch in unseren Tagen allenthalben das Streben selbständig aber confessionell orientirt das Dogma von der Kirche in einer Weise zu revidiren, dass bei der Warung des extra ecclesiam nulla salus die alt-evangelische Wahrheit, die durch die Formeln einer ecclesia visibilis et invisibilis festgehalten werden sollte, zu ihrem Recht gelangt. Nach dieser Orientirung darf zu der Einzeldarstellung übergegangen werden.

### §. 26. Die modern spekulativen Dogmatiker.

Direkt an einen Gedanken der frühesten Spekulation Hegel's, dass nämlich der Staat des absoluten Geistes letzte Stufe verwirklichte<sup>1)</sup>, schliesst sich Richard Rothe's eigentümliche Bearbeitung des Kirchenbegriffes. Schon in den „Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung“ (1837) finden wir die Grundzüge seiner Ansicht vor. Die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche wird scharf kritisirt, dabei aber als negative Wahrheit derselben anerkannt, dass die Kirche „nicht die wesentliche Form der Verwirklichung der inneren christlichen Gemeinschaft sei“, welche vielmehr im Staat gegeben sein soll<sup>2)</sup>. Derselbe Gedanke begegnet uns nun auch in seiner posthumen „Dogmatik.“ Hier wird als „Abschluss der gesamten Entwicklung der Menschheit“ „das vollständige Verschwinden der Kirche im Staat“ gepriesen<sup>3)</sup> und ruhig dem allmählichen Zusammensinken der Kirche entgegengesehen, da aus ihr das christliche Leben und die christliche Gemeinschaft in den Staat oder die allgemeine menschliche Gemeinschaft hinübersiedle, wie denn der Staat mehr und mehr vom christlichen Princip ergriffen werde<sup>4)</sup>. Allein sowenig die Thatsachen der Erfahrung die letztere Behauptung bestätigen, sowenig kann diese ganze Anschauung als zutreffend bezeichnet werden. Rothe fasst die Kirche als „die rein und ausschliesslich religiöse Gemeinschaft“, während der Staat die „religiös sitt-

1) Vgl. Zeller, Gesch. der deutschen Philosophie (2. Aufl. 1876) S. 660.

2) a. a. O. S. 111. 115.

3) Dogmatik, ed. Schenkel (Hdlbg. 1870) Bd. III, S. 43.

4) a. a. O. S. 45 f.



liche Gemeinschaft“ sei <sup>1)</sup>. Allein wenn Rothe sich selbst genötigt sieht zu dem ursprünglichen bloss Innerlichsein der Kirche „das Merkmal der Äusserlichkeit“ als „wesentlich“ hinzuzufügen <sup>2)</sup>, so wird vermöge des Zusammenhangs von Sittlichkeit und Religiosität die Kirche mit dem Staat zusammenfallen. Aber selbst wenn man die Sphäre des Staates bloß auf das Gebiet des Sittlichen beschränkte, so ist es nicht an dem, dass die Skala der möglichen sittlichen Betätigungen sich in der staatlichen Beziehung erschöpft. Rothe operirt eben mit einem falschen Begriff vom Staat. Der Staat ist wesentlich Rechtsgemeinschaft und nur per accidens eignen ihm specifisch christlich ethische Merkmale. Der Begriff der christlichen Gemeinschaft ist bei Rothe also auseinandergeschlagen in eine der Vernichtung entgegengehende sichtbare Kirche und in einen utopischen Idealstaat.

Die Theorie des originellen christlichen Theosophen hat keinen weiteren Bearbeiter gefunden. Berufen hat sich D. F. Strauss freilich auf Rothe's Erstlingswerk, indem er ebenfalls die Frömmigkeit in die Sittlichkeit, die Kirche in den Staat schliesslich aufgehen lässt <sup>3)</sup>. Aber für Strauss ist das Interesse, nach dem Schrift- und Kirchenlehre mit gewonter Leichtigkeit verspielt werden, zu zeigen, wie diese Sittlichkeit heutzutage eine nicht mehr kirchliche und christliche sei. Indem aber das durch schöne Redensarten über Mozart's Don Juan und Beethoven's Symphonien oder Goethe's Faust und Schiller's Maria Stuart nachgewiesen werden soll <sup>4)</sup>, beweist der Autor seine Unfähigkeit das, was Christentum und Kirche specifisch kennzeichnet zu verstehen. Der „neue Glaube“ war schon damals vorhanden und die Frage „Sind wir noch Christen?“ schon in der „christlichen Glaubenslehre“ mit „Nein“ zu beantworten. Es ist nur interessant, dass je energischer das Heidentum hervortritt, desto gründlicher mit dem Begriff Kirche aufgeräumt wird.

Auf Grund derselben Hegelschen Prämissen hat A. Biedermann seine Dogmatik bearbeitet. Die Kirche <sup>5)</sup> ihrer Idee nach ist hier die Menschheit, in der sich das Heilsprincip dieses Theologen, nämlich „die Absolutheit des Geistes als Selbstaufschliessung des absoluten Geistes im menschlichen Geiste“ durch die Gotteskindschaft Jesu Christi, kundgibt. Als endliche Erscheinung ist

1) S. 37.

2) S. 34. 40.

3) Die christl. Glaubenslehre, Bd. II (1841) S. 618.

4) S. 622 ff., vgl. der alte und der neue Glaube (7. Aufl.) S. 299 ff.

5) Vgl. Dogmatik (1869) S. 734 ff.



die Kirche aber „der gesellschaftliche Organismus zur Einbildung des christlichen Heils in die natürliche Menschheit.“ Diese Einteilung soll aber der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche entsprechen.

An Biedermann ist O. Pfleiderer zu reihen. Er macht die richtige Bemerkung, dass der altprotestantischen Mystik und dem Rationalismus „die geschichtliche Vermittelung des Christentums durch die Kirche nebensächlich geworden“ sei. „Die Entfaltung des göttlich-menschlichen Princips in dem gesamten Organismus der gottgewollten Lebensordnungen der menschlichen Gesellschaft“ sei das „Reich Gottes“ oder die „unsichtbare Kirche“, während die sichtbare Kirche zu jener im Verhältnis „des zeitlich bedingten Mittels zum absoluten Zweck“ stehe <sup>1)</sup>. Auf diesem Standpunkt ist die unsichtbare Kirche die irdische Darstellung des absoluten Geistes. Damit ist sie auf dieselbe Linie gerückt, auf welcher wir ihr bei den alten Rationalisten begegneten, denn sie hat aufgehört der specifisch christlichen Offenbarungsordnung eingegliedert zu sein und was etwa von derselben in die sichtbare Kirche traditionell hinübergerettet wird, kommt vermöge der Unterordnung unter jenes unsichtbare Gottesreich um seine eigentümliche Bedeutung. Ein Unterschied des religiösen Wertes besteht nicht im Verhältnis zu dem rationalistischen Entwurf der Kirche, nur der formale Abstand liegt vor, dass, während dort jene unsichtbare Kirche aus der Vereinigung vernünftiger und tugendhafter Individuen hergeleitet wurde, sie hier als Selbstdarstellung des an die Gestaltungen der Welt gebundenen Gottesgeistes gefasst ist. Das begründet aber lediglich einen Unterschied der Methode, der sich nach dem differenten philosophischen Ausgangsort erklärt. Das specifisch christliche Verständnis der religiösen Gemeinschaft mangelt auf der einen wie der anderen Seite.

Lipsius braucht ebenfalls für unsichtbare Kirche den Ausdruck Gottesreich und greift in der Bestimmung desselben zurück auf Schleiermacher's Definition der unsichtbaren Kirche. Von „dem sittlichen Gesamtleben der Menschen, sofern und soweit es vom Geist Christi erfüllt ist“, das nur dem Glauben erkennbar sein soll, redet er dabei. Unter der Kirche ist dagegen lediglich die zu der Verwirklichung des vollkommen religiösen Verhältnisses bestimmte anstaltliche Gemeinschaft zu verstehen. Vermöge dieser Abzweckung kann auch eine religiöse Betrachtung

---

1) Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre (Berlin 1880) S. 194 f.



der Kirche eintreten <sup>1)</sup>. Der hier wie überall bei Lipsius sich geltend machende Eklekticismus der dogmatischen Darstellung präjudicirt von vornherein gegen die Hoffnung hier einer neuen Einsicht zu begegnen. Es ist mir dabei nur von Interesse gewesen, dass Lipsius ein Bewusstsein der Analogie der eigenen Ansicht mit reformirten Aufstellungen zu haben scheint. In der Tat werden sich auch hier in dem Idealbegriff, den man mit dem christlichen Ausdruck des Reiches Gottes zu bekleiden beliebt, schwerlich die Punkte auffinden lassen, welche die historische christliche Gemeinde in ihrem Dasein wie specifischen Sosein sicher stellen. Wer wie Lipsius über die Gnadenmittel lehrt, macht jene Aufgabe zur unlösbaren. Ohne die Anerkennung jener Mittel des Heils lässt sich von christlicher Kirche nichts sagen. Es ist nur zu bedauern, dass die Strauss nahestehenden Theologen von der Klarheit und Kühnheit jenes theologischen Revolutionärs nur ein geringes Teil erhalten haben.

Alex. Schweizer gibt der unsichtbaren Kirche, für welche aber besser Reich Gottes gesagt werde, weitere Grenzen als der sichtbaren Kirche, sodass zu letzterer vielfach solche gehören, die nicht von der ersteren sind, während die erstere auch „Samariter und Heiden“ „durch sporadische Logosoffenbarung“ in sich befassen kann. Nur „die gesellschaftlich organisirte Gemeinschaft der zur Erlösungsreligion Belebten“ ist die sichtbare Kirche <sup>2)</sup>. Es ist dabei von geschichtlichem Interesse, dass hier, wie bereits in seiner „reformirten Glaubenslehre“ Schweizer geflissentlich den reformirt theologischen Typus seiner Aufstellungen gegenüber der lutherischen Dogmatik zu waren bemüht ist.

Dieses Interesse aber wächst angesichts der eingehenden Behandlung, die der reformirte Theologe A. Krauss in seinem mehrfach erwänten Werk unserem Dogma hat angedeihen lassen. Der Grundgedanke des Buches ist der, dass man sich des Gedankens, die Kirche sei Glaubensgegenstand als eines aus dem Symbolum Romanum überkommenen Sauerteiges entledigen solle. Die Kirche ist lediglich denkbar als sichtbare Kirche. Für das, was man unsichtbare Kirche nannte, ist Reich Gottes zu sagen. Das Reich Gottes aber bezeichnet den Weltzweck, der sich jedoch nicht mit dem Zweck des historischen Christentums deckt, obwol dieses das entsprechendste Mittel für jenen ist <sup>3)</sup>. Damit ist die Seligkeit der Heiden nicht

1) Lehrbuch der ev. prot. Dogmatik (Braunschweig, 1876) S. 803. 802.

2) Christl. Glaubenslehre (2. Aufl. 1877) Bd. II, S. 521 ff.

3) Krauss a. a. O. S. 212.



etwa der besonderen Gnade Gottes unterstellt, sondern als selbstverständlich angesehen. Denn das Heil ergibt sich nicht durch Beziehung zum geschichtlichen Christus, sondern zu dem Logos überhaupt. Krauss beruft sich dabei ausdrücklich auf die reformirte Dogmatik, welche vermöge ihres Prädestinationsdogmas „weitherziger“ sei als die lutherische, obgleich sie es leider versäumt habe „ihre Weitherzigkeit dogmatisch sicher zu stellen“<sup>1)</sup>. Dieses Verdienst zu erwerben wird Krauss aufbehalten gewesen sein, denn „weitherzig“ genug ist die gegebene Theorie. Den confessionellen Gegensatz durchschaut Krauss dabei richtig, indem er der lutherischen Gnadenmittellehre Schuld gibt an der lutherischen Hochstellung der sichtbaren Kirche<sup>2)</sup>. Bei Krauss aber kann die Kirche als sichtbare keine andere Stellung zum Heil beanspruchen „als Menschen überhaupt einnehmen können, die Stellung der geschichtlichen Vermittelung, der geschichtlichen Überlieferung“<sup>3)</sup>. Das ist aber strikte Konsequenz, wenn man von einer an die media salutis geschlossenen eigentlichen Gnadenmitteilung nichts wissen will. Nach Krauss steht die Summe einzelner Individuen, welche „heilskräftig vom Logos angefasst“ sind oder die Menge derer, von denen es heisst, dass sie selig werden unter allen Confessionen, Sekten und Religionen der Welt — gegenüber der Kirche als einer historische Traditionen fortpflanzenden irdisch menschlichen Gemeinschaft. Der Widerspruch der sich aus der analogen reformirten Entgegenstellung einzelner Prädestinirter und des geschichtlichen Gemeinwesens der Kirche ergab, ist hier dadurch überwunden, dass wie dem historischen Christentum überhaupt so der Kirche der ausschliessliche Heilscharakter abgesprochen wird. Dass diese Aufstellungen in gewissem Sinn als konsequente Weiterführung bes. der Lehre Zwingli's angesehen werden kann, müssen wir Krauss zugestehen, obschon man bei dieser wie den oben angeführten Darstellungen nie ausser Acht wird lassen dürfen, dass es eine wesentlich andere Anschauung als die der reformirten Orthodoxie ist, von der die leitenden Antriebe zu solchen Versuchen ausgehen. Der Rücksichtslosigkeit aber, mit der hier die Konsequenzen gezogen werden, vermögen wir „den Vorzug der Neuheit“<sup>4)</sup> nicht zu lassen. Man lese vielmehr die oben von uns mitgeteilte Lehre Semler's von dem Reiche Gottes und der Kirche und man wird über die überraschende Ähnlichkeit des rationalistischen und des modernen reformirten Dogmas erstaunen.

1) S. 207.

2) Ebenda.

3) S. 225.

4) Frank in Zeitschr. für Prot. und Kirche 1876 Bd. 2 S. 71.



Überschaut man die Reihe der analysirten dogmatischen Aussagen, so ergibt sich ein wesentlich gleiches Resultat. Das Reich Gottes oder die unsichtbare Kirche ist das humane Weltreich, das entweder von pantheistischem oder deistischem Hintergrund aus gedacht ist. Das Reich Christi deckt sich nicht mit jenem Gottesreich, welches seine Grenzen über die des Christentums hinaus erstreckt. Wie damit der Kirche und den sie kennzeichnenden Heilsmitteln alle Bedeutung versagt ist, liegt auf der Hand. Der Reichsbegriff aber, mit dem hier operirt wird, erscheint als ein alles christlichen Gehaltes entbehrendes Idealgebilde, das der reformatorischen Verdammung der *idea Platonica* erst recht unterliegt. Und wenn man im Gefühl dessen uns damit trösten will, dass das „Reich“ ein „dogmatischer Begriff“ sei, so erachten wir auch einen solchen nur zur Bezeichnung christlicher Erfahrungsrealitäten für geeignet. Der hier besprochene Begriff umfasst aber weder ein Objekt der Erfahrung noch verdient er eine Stelle innerhalb des christlichen Denkens. Die „weitherzige“ Mattherzigkeit, welche sich heutzutage hinter der wol klingenden Formel des Reiches Gottes zu verschanzen liebt, besitzt um so weniger Hoffnung auf wissenschaftlichen und praktischen Erfolg als uns dieselben Gedankenverbindungen bereits im Gesichtskreis des alten Rationalismus und des Socinianismus begegnet sind. Dass das Reich Gottes oder die unsichtbare Kirche über die Grenzen des Christentums und der Kirche hinaus auch in der gegenwärtigen Welt reiche, haben nicht erst Krauss und Schweizer, sondern schon Töllner und Teller gelehrt. Von hier aus wird sich uns daher die Aufgabe ergeben den biblischen Gehalt der Reichsidee zu prüfen.

Das uns beschäftigende Problem übrigens erhält durch die besprochenen Versuche keine Lösung. Denn nicht mit der Zergliederung christlicher Begriffe, sondern mit der Sprengung der die Christlichkeit unseres Dogmas wahren Beziehungen versucht man es hier. Was man dann Kirche nennt, ist sowenig Kirche als wir in jener platonischen Idee oder modernen Phrase vom Reich den Gedanken Jesu wiederfinden können.

### §. 27. Dogmatiker der Vermittelungstheologie.

Wir werden nun weiterhin die Darstellung des Kirchenbegriffes, die wir bei der speciell auf Schleiermacher sich berufenden unionsfreundlichen Vermittelungstheologie finden, zu charakterisiren haben.

Obschon streng genommen nicht hieher gehörend mag der



in den Formen Hegelscher Dialektik sich bewegende Ph. Marheineke seiner allgemeinen Richtung wegen, hier seine Stelle finden. Der unsichtbaren Kirche die Wahrheit, der sichtbaren die Wirklichkeit zuweisend, findet er in der Vereinigung beider die „warhaftige Wirklichkeit der Kirche“<sup>1)</sup>. Indem aber die Sichtbarkeit der Kirche zum Gegensatz ihrer Wahrheit erhoben ist, fällt ihr alles welthaft Unreine zu<sup>2)</sup>, und damit ist diese Art der Gegenüberstellung bereits als erfahrungswidrig erwiesen, wie denn die Prädikate der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit an der Kirche, sich nicht ohne Weiteres nach der göttlichen und menschlichen Seite derselben sondern lassen.

De Wette lässt aus dem „gemeinschaftlichen Gebrauch der Heilmittel“ die sichtbare Kirche hervorgehen, das so entstandene religiöse Leben als die „unsichtbare Kirche“ bezeichnend und beide wie Erscheinung und Idee einander entgegensetzend<sup>3)</sup>. Allein schon die unklare Bestimmung des Verhältnisses beider nach den einander widersprechenden Kategorien des Causalzusammenhanges und wieder des Verhältnisses von Erscheinung und Idee lassen diese Ausführungen als unbrauchbar erscheinen.

An de Wette schliesst sich K. Hase. Von Interesse ist, dass er die „Unterscheidung der Idee und Erscheinung“ der Kirche für die Union verwertet<sup>4)</sup>. Wiewol Hase sich dagegen wehrt, dass diese „ideale“ Kirche ein „Gedankending“<sup>5)</sup> sei, sehe ich nicht, wie er dieser Konsequenz entgehen will, wenn er derselben, Schleiermacher darin folgend, „alles warhaft Christliche in einem Individuum und in einer geschichtlich vorhandenen Kirche“ zuweist<sup>6)</sup>. Nicht „das Christliche in einem Individuum“, sondern dieses als christliches kommt hier in Betracht<sup>7)</sup>.

C. I. Nitzsch erklärt die Kirche in erster Linie für etwas „Innerliches“, was sich vermöge des „Bekennnistriebes“ veräusserliche oder „darstelle“<sup>8)</sup>, nicht ohne dass damit „ein gewisses

1) Die Grundlehren der christl. Dogmatik als Wissenschaft. (2. Aufl. Bonn 1827) §. 514. 2) §. 518.

3) Dogmatik der ev. luth. Kirche (Berlin 1816) S. 214.

4) Hutterus redivivus (9. Aufl. Lpz. 1858) S. 331.

5) Evangel. Dogmatik (4. Aufl. Lpz. 1850) S. 364.

6) a. a. O. S. 371.

7) Dieselbe Unterscheidung der eccl. idealis und empirica kann man auch in Grimm's Institutio theol. dogm. (Jenae 1848) p. 490—491 lesen. Ebenso in Rückert's „Büchlein von der Kirche“ (Jena 1857) S. 162.

8) System der christl. Lehre (5. Aufl. Bonn 1844) S. 347.



Unwarwerden verbunden“ sei <sup>1)</sup>). Allein der hier massgebende Grund der Einteilung ist zu verwerfen. Das Leben der Kirche ist seinem Wert nach nie rein nach dem Gegensatz des Innerlichen und Äusserlichen zu bestimmen, weil die Kirche als historische Grösse beide Seiten menschlicher Darlebung ebenmässig in sich befasst. Jene Gegenüberstellung mag den von der Romantik herkommenden Theologen nahe gelegen haben, wie sie sich denn noch heute in der Sprache der Lehrbücher zu erhalten pflegt; in dem uns beschäftigenden Problem handelt es sich um die verschiedene religiös sittliche Verhältnissname ganzer Persönlichkeiten gegenüber der gleichen objektiven Gnade. Und hieran reicht jener Gegensatz nicht heran, sofern die ganze Folge der dabei möglichen Abstufungen als sittlicher Innerliches und Äusserliches in sich beschliesst. Endlich aber greift auch diese Formel auf die Gegenüberstellung Schleiermacher's zurück und unterliegt denselben Bedenken wie jene.

Wenn J. P. Lange gemeint hat „in der Unsichtbarkeit der Kirche gebe sich ihre göttliche, in der Sichtbarkeit derselben ihre menschliche, in der Unauflöslichkeit der beiden Merkmale ihre gottmenschliche Natur zu erkennen“ <sup>2)</sup>, so stimmt das zwar zu seiner Behauptung, dass die Kirche mit ihren unsichtbaren Kräften in der sichtbaren erscheine <sup>3)</sup>, nicht aber zu der Tatsache, dass gerade die Probe des gottmenschlichen Charakters der Kirche darin bestehen wird, dass das Göttliche in ihr je und je sichtbarlich vorhanden ist, und dass andererseits auch die Sünde und die welthafte bösen Elemente in der Kirche, sich als geistige, unsichtbare Realitäten darstellen. Ausserdem berührt aber die hier vollzogene Distinktion den Kern des uns beschäftigenden Problems nicht, indem nicht aus dem Verhältnis des zusammengehenden göttlichen und menschlichen Faktors sondern aus einer Dirimirung dieser Faktoren die betreffende Unterscheidung erwächst.

Einer der eifrigsten Verfechter der unsichtbaren Kirche ist Jul. Müller gewesen. Er behauptet die Kirche sei primär unsichtbar. Das wird in breiter Darlegung erwiesen, indem das „Geistige“ und „Innerliche“ dieser „Vereinigung von Personen“ gepriesen wird <sup>4)</sup> und damit die bekannte Vorstellung der direkten Beziehung jeder einzelnen Seele zu Christo verbunden ist <sup>5)</sup>. Die sichtbare

1) S. 352.

2) Positive Dogmatik (Heidelberg 1851) S. 1092.

3) S. 1090 f.

4) Vgl. die Abhandlung über die unsichtbare Kirche in den „dogmatischen Abhandlungen“ (1870) S. 339. 343. 361. 365.

5) a. a. O. S. 369.



Kirche muss dann als Äusserung der unsichtbaren Kirche aufgefasst werden <sup>1)</sup>, obgleich andererseits versichert wird, dass die letztere sich in der ersteren befinde <sup>2)</sup>. In derselben Richtung bewegt sich auch die Abhandlung von Gottschick, welche ausdrücklich die melanchthonischen *notae externae* verwirft und dafür die Zeichen brüderlicher Gemeinschaft und des Zusammenschlusses für gemeinsame Zwecke, welche auch den objektiven Formen des kirchlichen Lebens ihre Seele einhauchen würden, proponirt <sup>3)</sup>.

Es behalten auch hier die oben gemachten Einwände ihre Kraft. Diese innere Gemeinschaft, welche Müller wol der vergleicht, in die wir durch den Gesang eines Liedes zu dessen Dichter versetzt werden, trägt nichts in sich, was ihr Verhältnis zu der sichtbaren geschichtlichen Gemeinde objektiv sicher stellte. Nicht durch die Attraktionskraft frommer Empfindungen und gleicher ästhetischer Stimmungen entsteht die Kirche, sondern sie ergibt sich aus der in der Predigt geschehenden Berufung. Darum ist das Merkmal der Existenz der rechten Kirche auch nicht die lyrischen Stimmungen vergleichbare „innerliche“ Frömmigkeit der Glieder, sondern das geschichtlich tradirte Wort der Berufung, der in der sittlichen Tat des Glaubens Folge gewärt wird. Soll aber die Frömmigkeit das Merkmal sein, so werden jener unklaren Idee der Veräusserlichung des Glaubens entsprechend, die Frommen die ware sichtbare Kirche bilden. Da nun aber bereits eine historische Gemeinde existirt, die sich sichtbare Kirche nennt, so gäbe es eine doppelte empirische Kirche. Es ist das dieselbe Gedankenverwirrung, die sich aus Calvin's Darstellung ergab. Dieselbe hat sich uns auch an seinem Ort als Kern des pietistischen Gedankens der *ecclesiolae in ecclesia* herausgestellt. Der Einfluss des individualistischen Zuges in Schleiermacher's Kirchenbegriff erklärt sich nicht zum letzten aus den unionsfreundlichen Konsequenzen, die er und seine Anhänger demselben entnahmen. Nun ist aber vor der Existenz jener frommen Zustände einzelner Seelen eine sichtbare Gemeinde erfordert. Wenn diese aber als concrete geschichtliche Realität vorauszusetzen ist, so veranlasst uns das ihre geschichtlichen Besonderheiten in einer Weise zu schätzen, welche der erwünschten unionistischen Weitherzigkeit ablehnend entgegensteht. Indem man aber ferner hier der sichtbaren Kirche das, was ihr von Gott als Gabe wie Aufgabe geworden ist, entzieht oder ver-

---

1) S. 359.

2) S. 352.

3) „Die sichtbare und die unsichtbare Kirche“ in den Stud. und Krit. 1873, S. 51. 53. 54.



kümmert, vernichtet man sie, stösst aber auch damit die Grundlage fort, auf der jene unsichtbare Gemeinschaft stehen könnte, sie bleibt daher als ein romantisches Ideal, welches dem von Schleiermacher bereits in den „Reden“ entworfenen nahe verwandt ist<sup>1)</sup>, über dem Boden der Wirklichkeit hängen. Die Leichtigkeit mit der man bereit ist sich über alle Differenzen der Gnadenmittellehre hinwegzusetzen entspringt mit nichts einer grösseren Bruderliebe als sie Gnesiolutheranern eignet, sondern vielmehr einer viel niedrigeren Schätzung der geschichtlichen Art des Christentums.

Die Konsequenzen, die sich von der in Rede stehenden Betrachtungsweise aus ergeben, werden ganz deutlich in Schenkel's Dogmatik. Hier wird „vom Standpunkt des Gewissens aus“ die Gesamtheit der Gläubigen als die unsichtbare Kirche nicht etwa der sichtbaren Kirche entgegengestellt, sondern den „notwendig unvollkommenen Versuchen der Gläubigen ihr Leben in die Welt hineinzubilden“<sup>2)</sup>. Was man mithin gewöhnlich als Partikularkirchen bezeichnet, ist die von dem Einfluss der Gläubigen berührte Welt<sup>3)</sup>, und nicht einmal ein Teilverhältnis an der unsichtbaren Kirche wird denselben zugestanden, denn des Unsichtbaren Teile dürfen nicht sichtbar sein<sup>4)</sup>. Die Gläubigen fühlen sich nun aber durch einen „inneren Zug“ als „Geistesverwandte.“ Indem sie diesen Zug unter Leitung von „begabten Gläubigen“ in Lehre und Gottesdienst offenbaren, entsteht eine sichtbare Kirchengemeinschaft. Sie ist also Produkt des Glaubenslebens einzelner frommer Seelen<sup>5)</sup>.

Indem die sichtbare Kirche hier, wie anfangs auch Zwingli wollte, in eine Menge lokal unterschiedener Vereine zerbröckelt, ist ihre dogmatische Realität zu Gunsten empirischer Beobachtungen geopfert. Da nun aber jeder Christ auch vor den *anni discretionis* in Beziehung zu der sichtbaren Kirche steht und dieselbe dennoch lediglich das Produkt der Gläubigen ist, so folgt, dass die Zugehörigkeit zu der unsichtbaren Kirche der Gläubigen nicht unter die Merkmale des Genusses sinnlich wahrnehmbarer Gnadenmittel fällt, sondern mit der inneren Stellungnahme zu jenen frommen Seelen gegeben ist. In der subjektiven Bekehrung auf Grund der Erregung von Seiten des Geistes der Gemeinde wird sich hier der Process der Heilsaneignung vollziehen. Damit erhält die

1) Vgl. die vierte Rede (ed. Pünjer, S. 179 ff.)

2) Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens aus Bd. II, Abt. 2 (Wiesbaden 1859) S. 919.

3) a. a. O. S. 956.

4) S. 962.

5) S. 964 f.



sichtbare Kirche erst dann für den Einzelnen Bedeutung, wenn er sich als Producent an ihr zu beteiligen in der Lage sieht. Man kann auch hier wahrnehmen, dass der Unterschied der lutherischen und der gegebenen Lehrweise auf den Begriff von den Gnadenmitteln zurückgreift. Es stellt aber gerade diese moderne die gesammte Heilstätigkeit der Kirche in Menschentun umsetzende Auffassung eine eigentümliche Analogie zu der römischen Doktrin her.

Ebensowenig scheinen uns die Ausführungen Aug. Dorner's zu genügen. Er fasst die Kirche als die Kultusgemeinschaft, der Wort und Sakrament sowol zu Gemeinschaftszeichen wie zu Gnadenmitteln dienen<sup>1)</sup>. Wenn nun aber in dieser Gemeinschaft die Gläubigen als der „Kern“<sup>2)</sup> bezeichnet werden, so fehlt die bildlose positive Aussage darüber, was denn Halb- oder Ungläubige zur Kirche für eine Stellung einnehmen, denn auf blosser Kultusgemeinschaft beschränkt sich das Gemeinsame nicht immer. Den Weg aber zur Lösung dieser Frage hat Dorner sich selbst dadurch verlegt, dass er mit der Bedeutung der Gnadenmittel nicht Ernst macht. Denn an einer Stelle, wo es sich um Erklärung der Tatsache, dass auch in den Zeiten der grössten Verdunkelung das Christentum fortbestanden habe, handelt, weiss er sich nicht auf die Tatsache der fortgesetzten Gnadenmittelspendung zu besinnen, sondern kennt nur die prekäre Auskunft, dass in solchen Zeiten der Geist Christi immerhin noch in Einzelnen wirke<sup>3)</sup>. Den Begriff der Kirche in den der Kultusgemeinschaft aufgehen zu lassen, scheint uns überhaupt nur möglich zu sein bei einseitiger Betonung der sakrifiellen Seite der Gnadenmittel.

In diesem Zusammenhang sei auch auf eine eigentümliche Construction neueren Datums verwiesen. Um das Verhältnis von Staat und Kirche zu bestimmen, hat Jul. Kaftan proponirt den Begriff der christlichen Gesellschaft als den Grundbegriff einzuschieben<sup>4)</sup>. Darnach sind Kirche und Staat nur die zwei Hauptinstitutionen der christlichen Gesellschaft. Die Kirche ist ein historisches Institut für die Lebensordnung einer Vereinigung vieler. Sie ist „durch göttliche Offenbarung der Geschichte eingepflanzt.“ Indem Kaftan sich daran erinnert, dass die Kirche doch auch Gegenstand des Glaubens sei, setzt er jene unsichtbare

1) Kirche und Reich Gottes (Gotha 1883) S. 11 ff. 18 ff.

2) S. 78.

3) S. 80.

4) Das Wesen der christlichen Religion (Basel 1881) S. 446 ff vgl. S. 359 ff. 362. Dieser Gedanke ist empfohlen und für die Stellung des Begriffes der inneren Mission verwandt worden von Th. Kaftan in Schäfer's Monatsschr. für innere Mission, 1882. Bd. III, H. 3, s. bes. S. 57 ff.



Kirche als „die Lebensluft unseres inwendigen Menschen“ in Kontrast nicht nur zu der sichtbaren Kirche, sondern zu dem gesamten innerweltlichen Leben der Menschheit<sup>1)</sup>. Allein abgesehen von der zweifelhaften Realität und Dignität des Ausgangspunktes der „christlichen Gesellschaft“, ist zu sagen, dass weder der Staat ein Institut der christlichen Gesellschaft noch die Kirche eine besondere Form derselben ist. Vielmehr ist das allenthalben das Verhältnis gewesen, dass die Kirche vermöge ihres Erscheinens in der Welt eine christliche Gesellschaft besondert und dass die Gesellschaft christlich nur ist, solange sie mit Bewusstsein ihre Existenz in die Kirche zurückbezieht. Von christlicher Gesellschaft kann nur geredet werden, sofern man dieselbe von der Kirche befasst sein lässt. Der Wert dieser Darstellung scheint sich mir also darauf zu beschränken, dass dem unklaren Begriff der unsichtbaren Kirche, der bei jenen Vermittelungstheologen vollständig haltlos war, hier ein irdisches Piedestal gleich undeutlicher Beschaffenheit in dem Begriff der „christlichen Gesellschaft“ errichtet wird. Damit ist aber weder die Dignität der sichtbaren Kirche erreicht, denn diese ist von Gott nicht als ein Institut d. h. unter juristischen Merkmalen in die Welt gesetzt, noch ist in der Kirche eine Unterscheidung, wie sie durch die Gegensatzung sichtbarer und unsichtbarer Kirche postuliert war, vollzogen. Auch hier ist die Tiefe des alldogmatischen Gedankens nicht erreicht, geschweige denn übertroffen.

Mit der in diesem Paragraphen aufgezeigten Wertschätzung der unsichtbaren Kirche stimmen, ohne neue Elemente der Betrachtung einzuführen, überein: A. Hahn<sup>2)</sup>, Martensen<sup>3)</sup>, Reiff<sup>4)</sup>, I. A. Dorner<sup>5)</sup>. Allenhalben tritt dabei eine einseitige Betonung des subjektiven Christentums des Einzelnen und der unsichtbaren geistigen Potenzen, mit denen dasselbe in Connex steht, in den Vordergrund gegenüber dem Gedanken der geschichtlichen Stellung und des gliedlichen Verhältnisses zur Kirche kraft welcher der Einzelne erst jener geistlichen Realitäten teilhaft wird. Es wirkt die Schleiermacher'sche Formel von dem Verhältnis des Einzelnen zu Christo als einem von dem Verhältnis zur Kirche unterschiedenen hier mit einer Kraft nach, welche beweist, wie tief sich in der deutschen Theologie eine individualistische Auffassung des

---

1) S. 448.

2) Lehrbuch des christl. Glaubens (2. Aufl. Lpz. 1857) Bd. II, S. 277.

3) Die christl. Dogmatik (1856) S. 322, §. 191.

4) Die christl. Glaubenslehre (Basel 1876) Bd. II, S. 460 f.

5) System der christl. Glaubenslehre (Berl. 1881) Bd. II, 2, S. 899 ff.



Christentums eingenistet hat. Die Überschätzung der unsichtbaren Kirche vor der sichtbaren erwächst hier, wie überall einer atomistischen Anschauung der Gemeinde und einer einseitigen Wertung des religiösen Einzellebens. Dann müssen aber die Faktoren, welche uns der Geschichtlichkeit und Socialität des Christentums überführen, nämlich die Gnadenmittel, irgendwie aus der Stellung, die ihnen die Reformatoren anwiesen, gerückt werden. Man sieht sich in der Tat in dem Lager der Vermittelungstheologie vergebens nach dem Realismus der genuin lutherischen Gnadenmittel lehre um. So erbringt auch die dargestellte Lehrweise den Erweis von dem engen Wechselverhältnis der Begriffe der Kirche und der *media salutis*.

Hier mögen nun noch einige pietistisch gerichtete Theologen Platz finden.

J. F. v. Meyer setzt das Reich Gottes gleich dem „Evangelium und Christentum“ und „dessen herrschendem Geist in den Gemütern“ oder dem „Schatz der wahren Religion“, während die Kirche die durch Christum veranlasste sichtbare Darstellung jenes unsichtbaren Reiches ist <sup>1)</sup>. Da nun dieses in der Gegenwart wie Zukunft „die Grundbedeutung“ der Kirche darstellt, so ist es klar, dass die „warhaft lebendigen Steine“ der Kirche die unsichtbare Kirche oder Glieder jenes Reiches bilden. Daher kann dann von einer „Kirche in der Kirche und über der Kirche die Rede“ sein <sup>2)</sup>. Das Interesse an dieser Darstellung besteht darin, dass auch auf einem mystisch pietistischen Standpunkt der Individualismus der Anschauung aus der „unsichtbaren Kirche“ in das „Reich Gottes“ hinübergeführt wird. Auch der modern pietistische Sprachgebrauch liebt es die spezifischen Betätigungen seiner Frömmigkeit als ein Wirken für das Reich Gottes zu bezeichnen.

Der Dogmatiker der Brüdergemeinde H. Plitt hat auch für die unsichtbare Kirche als den „inwendigen pneumatischen Wesenskern der Kirche“, den Begriff „Reich Gottes“ empfohlen, indem er in demselben die Gesamtheit der Heiligen in allen sichtbaren Kirchen vereinigt findet <sup>3)</sup>. Der biblischen Idee vom Reich wird durch diese Bestimmungen nicht entsprochen. Doch ist davon hier noch nicht zu handeln. Es genügt gezeigt zu haben, dass nicht nur der Rationalismus sondern auch der Pietismus seine individualistische Betrachtungsweise mit dem biblischen Begriff des Reiches Gottes zu decken trachtet.

1) Inbegriff der christl. Glaubenslehre (Kempten 1834) S. 204 vgl. S. 250.                      2) S. 204. 251.

3) Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung, Band II (Gotha 1864) S. 183—186.



**§. 28. Dogmatiker positiv confessioneller Richtung.**

Angesichts der Unklarheit, in welche die unionistische Vermittlungstheologie den Kirchenbegriff brachte, kann die energische Abwehr, welche dieselbe seitens des sich auf sein Bekenntnis besinnenden Luthertums fand, nicht befremden. Das Interesse, mit welchem die lutherische Dogmatik unserer Tage an den Kirchenbegriff herangetreten ist, bildet einen Beweis für die Kraft und das geschichtliche Bewusstsein der confessionellen Richtung. Erst hier werden wir wieder Gelegenheit haben den reformatorischen Begriff von der Kirche in Verwendung kommen zu sehen. Man darf über den Einseitigkeiten, die polemischem Eifer entstammen, nicht vergessen, dass dieselben durch die gegnerischen Feststellungen provocirt sind. Wir sahen, dass man dort bloß die unsichtbare Kirche betonte und dass bei der Construction des Begriffes der Kirche resp. des Reiches Gottes lediglich die Beschaffenheit der einzelnen Menschen, welche Glieder jener Gemeinschaften sind, massgebend war. Dem gegenüber rückte das Luthertum mit Recht die Realität der sichtbaren Kirche in den Vordergrund. Wir wissen, dass die Betonung dieses Begriffes mit einer wesentlich differenten Schätzung der Gnadenmittel in Verbindung steht und eine principiell verschiedene Beurteilung des geschichtlichen Bekenntnisses wie des empirischen Kirchentums zur Folge hat. Gegenüber jenem einseitigen Individualismus kommen die göttlichen wie die geschichtlichen socialen Faktoren des Kirchenbegriffes hier zur Perception. Allein man hat sich dabei zu der entgegengesetzten Einseitigkeit fortreissen lassen. Das Sein von der Kirche, heisst es, bemisst sich bloß darnach was Gott an dem Menschen tut. Nach dem ein passives Erleben ausdrückenden Begriff des *vocatus* ist die Kirche zu bestimmen oder nach dem von uns unabhängigen Geschehnis des Getauftwerdens zu definiren. So lehrten besonders Löhe<sup>1)</sup>, Kliefoth<sup>2)</sup>, Münchmeyer<sup>3)</sup>, Vilmar<sup>4)</sup>, Delitzsch<sup>5)</sup>, Stahl<sup>6)</sup>. Allein das, was durch diese Fassung besagt wird, sei es nun, dass man die Kirche als Gesammtheit der Getauften (Münchmeyer, Vilmar, Delitzsch) oder, was doch noch korrekter wäre, als die Anzal der *vocati*

---

1) Drei Bücher von der Kirche (1845).

2) Acht Bücher von der Kirche (1854) s. bes. I, S. 254 ff. u. s.

3) a. a. S. 114 ff

4) Dogmatik a. a. O. S. 212.

5) Vier Bücher von der Kirche (1847) s. bes. S. 35 ff.

6) Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten (2. Ausg. Erlangen 1862).



(Löhe, Kliefoth) bestimmt, bezieht sich nicht auf ihr Wesen, sondern stellt nur den äussersten Umfang des Begriffes Kirche fest. So wenig als das Wesen des Christentums an den Begriffen der Berufung oder der Taufe einen erschöpfenden Ausdruck hat, sind dieselben geeignet das Grundelement bei der Bestimmung des Wesens der christlichen Gemeinschaft abzugeben<sup>1)</sup>. Wenn man sich aber bei dieser allgemeinen Fassung nicht beruhigen konnte und dennoch eine innere Unterscheidung in dem Begriff einführen wollte<sup>2)</sup>, so wurde übersehen, dass das systematische Recht dazu verwirkt war. Denn indem die Kirche lediglich nach dem am Menschen geschehenden Gottestun als ein Produkt desselben definiert wird, darf nun nicht plötzlich der Gesichtspunkt gegenseitiger Gemeinschaft, dessen man zur Gewinnung eines coetus credentium bedarf, eingeführt werden. Das was der Kirche Wesen ist, ist somit hier nicht in ihren Begriff aufgenommen, und dass sie die Gemeinde der Gläubigen sei, kommt nur nachträglich als ein accidentelles Moment in Betracht.

Allein die obige Position drängt noch weiter. Indem man nämlich alle Getauften oder Berufenen unterschiedslos d. h. eben nur nach dem, was an ihnen geschehen ist, Kirche nennt, setzt man sie nicht dem sie berufenden Gott gegenüber. Denn, da es das normale Verhältnis ist, dass der göttlichen Berufung der subjektive Glaube entspreche, so müsste in jenem Fall von dem coetus credentium ausgegangen werden. Für die angedeutete Gegenüberstellung tritt hier eine andere ein nämlich die einer berufenden Amtskirche und einer berufenen Gemeinde. „Die Kirche bezeichnet nun die Gottesstiftung über den Menschen“<sup>3)</sup>, und die Gemeinde wird nur vorgestellt als die passive, durch jene „gesammelte“<sup>4)</sup>. Das Heil wird nach dieser Betrachtung nicht in der Kirche und mit der Kirche, sondern durch die Kirche erlangt. Die Überschätzung des Amtes als einer direkten göttlichen Institution und Succession des Apostelamtes, die man bei den Männern dieser Richtung findet, steht in Abfolge zu dem verkehrten Ausgangspunkt ihrer Bestimmungen über die Kirche. Sofern aber der organisirten Kirche hier eine Mittlerstellung zwischen Gott und der gläubigen Gemeinde angewiesen ist, hat man mit Recht vor den katholisirenden

---

1) Das gilt auch gegenüber der vor Kurzem von Pastor Findeisen gegebenen Definition der Kirche als der „Sammlung der durch die heil. Taufe Berufenen“ (s. Mitteil. u. Nachr. f. die ev. Kirche Russl 1884, Aug. Sept.-Heft).

2) S. z. B. Löhe, a. a. O. S. 41 ff.

3) Stahl, a. a. O. S. 67.

4) Kliefoth, a. a. O. S. 238.



Bestandteilen dieses Kirchenbegriffes gewarnt. Es fehlt dem Protestanten nur die kecke Naivetät mit Bellarmin offen einzugestehen, dass die äussere Teilname an dem Bekenntnis und den Sakramenten genügend sei zur vollen Gliedschaft an der Kirche und dass es dazu keiner interna virtus bedürfe. Dass es aber ein vergebliches Unternehmen ist derartige Theorien als bekenntnismässig festzustellen, ist oben bereits gegen Vilmar nachgewiesen worden<sup>1)</sup>. Die scharfe Polemik der meisten unter den angeführten Theologen gegen den Begriff der unsichtbaren Kirche enthält an sich ein Wahrheitsmoment, sofern jene Bezeichnung in der Tat eine unglückliche ist. Die Formel ist aber, wie sich erwiesen hat, keine speciell lutherische. Allein was unsere alten Dogmatiker mit ihrer Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche gemeint haben, bewegt sich auf der Linie unserer Bekenntnisse.

Die eben dargelegten Bestimmungen berühren das eigentliche Problem des Kirchenbegriffes gar nicht, indem sie das, was das Wesen der Kirche ist, aus dem Spiel lassen. Sie liefern andererseits den Beweis dafür, dass jede Leugnung jener inneren Differenz im Begriff der Kirche konsequent zu dem römischen Kirchen- und Amtsbegriff hintreibt.

Daher hat sich gegen jene Anschauungen mehrfach Opposition erhoben und zwar nicht bloss von dem Lager liberalisirender Theologie her, sondern gerade auf Grund lutherischer altkirchlicher Tradition. Nur die wichtigsten Erscheinungen auf diesem Gebiete mögen hier hervorgehoben werden.

H. Reuter<sup>2)</sup> hat, besonders im Gegensatz zu Kliefoth, mit Recht das Moment der subjektiven menschlichen Freiheit gegenüber jenem Objektivismus betont, indem er nachweist, dass die Kirche wirklich nur sei in „persönlicher Gliedschaft“ und dass Taufe und Berufung nur „die göttlichen Ansätze“, „die Punkte von denen aus die Kirche in den Einzelnen sich verwirklicht“ darstellen. Doch stellt Reuter dabei die unsichtbare Kirche einseitig in den Vordergrund, sodass hier die Einheit des Begriffes der Kirche gefährdet erscheint.

Dasselbe gilt auch von Höfling's „Grundsätzen evang.-luth. Kirchenverfassung.“ Indem er der bekannten Möhler'schen Unterscheidung des evangelischen und katholischen Christentums nach dem Verhältnis zu der unsichtbaren Kirche zustimmt, behauptet

---

1) S. oben S. 102 f. Anm. 3.

2) Abhandlungen zur syst. Theol. (1855) S. 1—152: Zur Controverse über Kirche und Amt, s. bes. S. 22 ff. 36 ff. 40 f. 68 f. 88. 96 ff.



er, „zunächst und wesentlich“ sei die Kirche „eine innere und unsichtbare Gemeinschaft.“ Dabei wird die ständige und ihr wesentliche Tendenz auf Versichtbarung anerkannt. Es wird aber auf der anderen Seite diese Gemeinschaft aufgefasst als „gewirkt“ „durch die äusserlichen Gnadenmittel“<sup>1)</sup>. Nun ist es zwar richtig, dass die Kirche vor Allem Glaubensgemeinschaft und dass der Glaube ein unsichtbares Verhältniss ist, aber indem sie in ihrem Ursprung wie Bestand an das sichtbare Handeln mit den sichtbaren Gnadenmitteln gebunden ist, scheint es mir gegenstand- wie zwecklos zu sein von einem primär unsichtbaren Bestand der Kirche zu reden. Es wird hier verwechselt oder übersehen, dass man allerdings von dem Verhältniss der einzelnen Seele zum Erlöser sagen kann, dass es unsichtbar sei, dass aber dieses Urteil unmöglich auf die geschichtliche sichtbare Menschen-gemeinschaft, in deren Gliedschaft allein jenes Verhältniss wirklich ist, übertragen werden darf. Die Kirche ist nicht der unsichtbare Bund einzelner Seelen, sondern sie ist die geschichtliche Menschheit Gottes. Es steht die abgewiesene Betrachtungsweise auch noch in Abhängigkeit von dem schiefen Schleiermacher'schen Gedanken, als ob es specifisch evangelisch sei, das Verhältniss des Einzelnen zur Kirche von seinem Verhältniss zu Christo abhängig zu machen.

Die Auctorität Luther's und unserer alten Dogmatik wurde in dem Kampf besonders durch Harless<sup>2)</sup> und C. F. W. Walther<sup>3)</sup> geltend gemacht. Auch diese Darstellungen behalten die immerhin irreführende Bezeichnung der unsichtbaren Kirche bei.

Ebenfalls im Bewusstsein des obigen Gegensatzes bewegt sich die meisterhafte Darstellung des Kirchenbegriffes, die Th. Har-nack gegeben hat. Hier finden wir die Lehre der Bekenntnisse in ihrer ganzen Tiefe erfasst und reproducirt. Darnach ist die Kirche nicht etwas nur Unsichtbares oder aber etwas natürlich Sichtbares, sondern sie ist sichtbar- unsichtbar, geistleiblich. Dieses Resultat aber wird dadurch erreicht, dass voll und ganz Ernst gemacht ist mit den beiden Grundpfeilern des bekenntnismässigen Kirchenbegriffes, nämlich mit den Gedanken, dass die Kirche die Gemeinde der Gläubigen ist und dass sie nur besteht durch das

---

1) Grundsätze ev. luth. Kirchenverfassung (3. Aufl. Erlangen 1853) S. 2. 7 ff.

2) Kirche und Amt nach luth. Lehre (Suttgart 1853) s. bes. §. 5 ff.

3) Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt (3. Aufl. Erlangen 1875) S. 14 ff.



Handeln mit den Gnadenmitteln<sup>1)</sup>. Damit ist sowol jene katholisirende Tendenz als ein falscher unionisirender Subjektivismus im Princip überwunden<sup>2)</sup>. Dabei hat Harnack das Verdienst mit Vermeidung der mislichen Unterscheidung unserer alten Dogmatiker die Lösung des Problems mit direkter Bezugnahme auf die Terminologie der Bekenntnisse angebant zu haben. Dass dieser genuin lutherische Standpunkt heutzutage mehr und mehr Vertreter gewonnen, wird uns ein Überblick über die dogmatischen Werke jener Richtung lehren.

Ehe wir aber uns mit denselben befassen, muss hier eines einsamen Vertreters reformirter Orthodoxie gedacht werden. In welcher Weise die Reformirten Schweizer und Krauss ihre modernen Anschauungen an der Lehre ihrer Confession erprobten, ist gezeigt worden. Es ist zu sehen, wie der positive Repräsentant jener Confession sich den gleichen Konsequenzen entzieht. Aug. Ebrard definirt die Kirche als die „historische sichtbare Gemeinschaft derer“, welche getauft sind und damit Teil an allen Gnadenmitteln empfangen haben<sup>3)</sup>. Die Getauften sind also die Kirche. Diesen stellt er dann, den Ausdruck unsichtbare Kirche durch „Reich Gottes“ ersetzend, entgegen eine unsichtbare Gemeinschaft nämlich die „diskrete Anzal“ derer, in denen Christus wirklich regirt<sup>4)</sup>. Da Ebrard der reformirten Prädestinationslehre keinen Platz in seinem System gestattet, so steht auch unser Dogma nicht unter ihrem Einfluss. Allein trotz dessen genügen die vorliegenden Bestimmungen nicht. Das „Wesen der Kirche“ ist Ebrard, wie seine Definition zeigt, verborgen geblieben. Es ist nicht Wesen der Kirche, dass ihre Glieder getauft sind und nun weiter taufen. Nicht das Geschehnis der Taufe drückt unsere Gliedschaft am Leibe Christi aus, sondern diese besteht im gesamten Zusammenhang mit Christo wie er im Glauben seinen subjektiven Ausdruck findet. Darum ist wesentlich die Kirche die Gemeinde der berufenen Gläubigen. Ebrard's Auffassung veräusserlicht und depotenzirt der Tradition seiner Confession folgend, den Begriff der sichtbaren Kirche. Weil die unsichtbare Kirche oder das Reich Gottes als innerliche Gemeinschaft neben jener sichtbaren Kirche steht, one dass die reformirte Ansicht von den Gnadenmitteln eine reale Vereinigung beider zu Stande brächte, so wird man auch hier den Zweifel nicht los, ob denn wirklich

1) Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment (Nürnberg 1862) §. 28 ff.

2) Vgl. §. 35—44.

3) Christl. Dogmatik (2. Aufl. 1863) Bd. II, S. 392, vgl. S. 391. 399. 409.

4) a. a. O. S. 393. 433—436.



um des Reiches willen die Kirche in den Kauf zu nehmen sei und ob Schweizer und Krauss nicht mehr Recht mit ihren Ausführungen haben als Ebrard. Wenn Ebrard andererseits bei Gewinnung des Reichsbegriffes in einseitiger Weise den Ton auf die subjektive Beschaffenheit der Glieder des Reiches fallen lässt, so ist auch das reformirte Lehrweise. Die biblische Berechtigung aber für diesen Gebrauch des Reichsgedankens ist anzuzweifeln. Es ist mislich, dass der universelle heilsgeschichtliche Begriff des „Reiches“ erst durch den Zuschuss des menschlichen Glaubens aus dem Kirchenbegriff hervorgeht. Man sieht, dass auch diese modern gemässigte reformirte Orthodoxie an den Schwierigkeiten krankt, welche die Geschichte des Kirchenbegriffes in jener Confession ergeben hatte.

Es wird nunmehr von den specifisch lutherischen Vertretern der Dogmatik zu reden sein, die auch bei Aufstellung des Kirchenbegriffes mit Bewusstsein auf der Grundlage der Bekenntnisse stehen.

Ich eröffne die Reihe derselben mit J. Chr. K. v. Hofmann. Hofmann hebt mehrfach hervor, dass der Einzelne zum Heil nur komme als Glied eines sichtbaren Gemeinwesens, der Gemeinde<sup>1)</sup>. Und indem er die Existenz der Menschheit Christi oder der Gemeinde bewusstermassen in enge Verbindung zu ihrem gottmenschlichen Haupt setzt, erreicht er eine Beziehung aller religiösen Erkenntnis auf den Begriff der Gemeinde, die der Schleiermacher'schen Darstellung überlegen ist und an systematischem Wert freilich auch die melanchthonische Tradition der alten Dogmatik überbietet<sup>2)</sup>. Das ist es also um das Wesen der Kirche, dass sie die Menschheit Christi, die Gemeinde des Glaubensgehorsams ist. Sie befasst ein Verhältnis zu Christo wie ein dem entsprechendes Verhalten in sich. Ausdrücklich wird dabei abgewiesen, dass die Wesensbestimmung der Kirche um der in ihr vorhandenen Ungläubigen und Unwürdigen willen abgeändert werden dürfe. Von der also bestimmten Kirche heisst es nun, sie sei zunächst „eine Gemeinschaft unsichtbarer Art“, die aber, weil sie aus Wesen die noch ein Naturleben haben und daher wahrnehmbar sind, besteht, sich versichtbare<sup>3)</sup>. Hieraus aber ergiebt sich, dass alle Abstufungen des Verhaltens gegen den heiligen Geist

---

1) Vgl. Schriftbeweis (2 Aufl. 1857 ff.) Bd. I, S. 51; Bd. II, 2, S. 147; vgl. Encyclopädie der Theol. (ed. Bestmann 1879) S. 50. 52.

2) Vgl. Ritschl, a. a. O. Bd. I. S. 621.

3) Schriftbeweis II, 2, S. 141; Encyclop. S. 88.



in der Kirche möglich sind und wirklich werden <sup>1)</sup>. Durch diesen letzteren Gedanken ist die Unterscheidung, um welche es sich handelt, erreicht, während die vorausgehende Postulirung der Unsichtbarkeit der Kirche nicht darauf abzielt, was die Alten *ecclesia invisibilis* nannten. Wie bei Höfling, ist die Kirche an sich unsichtbar, weil innerlichste Glaubensgemeinschaft. Daher bestehen auch hier die gegen Höfling erhobenen Einwendungen. Besonders, wenn ich bedenke, dass gerade Hofmann das Verdienst hat den Umfang der Kirche richtig auf die Reichszeit zwischen Christi Auffart und Wiederkunft beschränkt sowie die alttestamentlichen Gläubigen und die bereits gestorbenen Christen von ihr ausgeschlossen zu haben <sup>2)</sup>, erscheint mir jene Festsetzung als unnötig und irreführend. Ist die Kirche in ihrem specifischen Wesen die in dem *αἶων οὗτος* sinnlich vorhandene und sich realisirende Gottesgemeinde, so wird von ihr eben nur als einer sichtbaren die Rede sein sollen, mag immerhin das Verhältniß ihrer Glieder zu Gott als ein geistliches, unsichtbar sein.

G. Thomasius betont in echt lutherischer Weise den Gedanken, dass die Kirche wesentlich Glaubensgemeinschaft ist, die an den Gnadenmitteln den Grund ihrer Existenz wie ihre wesentliche Selbstbetätigung hat <sup>3)</sup>. „Die Kirche ist die Synthese des durch Wort und Sakrament sich bezeugenden Christus und der von ihm gewirkten menschlichen Glaubensgemeinschaft“ <sup>4)</sup>. Die Begriffe der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit kommen dann in der Weise in Verwendung, dass eine unsichtbare innere und eine sichtbare äussere Seite der Kirche unterschieden werden. Nun ist es gewiss war, dass die in der Kirche vorhandenen geistlichen Realitäten als solche, unsichtbar sind und es ist diese Erkenntnis an ihrem Ort auszusagen. Allein sofern dieselben als kirchliche in Betracht kommen, fallen sie notwendig in das Gebiet des Wahrnehmbaren, daher kann ich mich nicht von dem systematischen Recht einer derartigen Unterscheidung überzeugen. Vollends ist es aber verkehrt, auf jene Unterscheidung die Bezeichnung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche anzuwenden <sup>5)</sup>, denn jene unsichtbaren Glaubensobjekte sind an sich durchaus nicht Kirche. Mit dem, was die Alten *ecclesia visibilis et invisibilis* nannten, hat diese Betrachtung nichts zu schaffen. Denn wenn auch in der Begründung der Unsichtbarkeit der Kirche jene Gedanken ihre Stelle finden, so sind sie dem

1) Schriftbeweis II, 2, S. 144.

2) a. a. O. S. 144. 147.

3) Christi Person u. Werk (2 Aufl. 1863) Bd. III, Abt. 2. S. 348 ff. 351.

4) a. a. O. S. 358.

5) S. 373.



andern Interesse unterstellt den *coetus credentium* als unsichtbaren Glaubensgegenstand innerhalb des sichtbaren *coetus vocatorum* zu sichern. Das worauf es hierbei ankommt, findet Thomasius, indem er die Tatsache der empirischen Wirklichkeit der Kirche in Betracht zieht und die Gliedschaft an der Kirche richtig durch irgend welche subjektive Receptivität gegenüber der göttlichen Berufung vermittelt sein lässt <sup>1)</sup>. Ausdrücklich aber weist er es ab den so entstehenden Unterschied des *coetus vocatorum* und des *coetus credentium* dem der sichtbaren und unsichtbaren Kirche gleichzustellen. Damit wird aber der Sinn, den die Geschichte mit diesen Termini verbunden hat, aufgegeben. Also das Wesen der Kirche ist wirklich lediglich in denen, welche irgendwie gläubig dem Ruf des Evangeliums Folge leisten, aber es besteht diese Gemeinschaft auf Erden nie anders als so, dass ihr auch ungläubige Glieder, *mali et hypocritae*, beigemennt sind. Das ist die Lehre, die wir seit Luther für und für bei den rechtgläubigen Vertretern unserer Kirche gefunden haben. Dass aber das Prädikat „unsichtbar“ nur zur Verwirrung der Sache beiträgt, beweist auch Thomasius' Verwendung desselben.

Auch Kahnis hat sich in der Anwendung des Begriffes der sichtbaren und unsichtbaren Kirche nicht dem alten Sprachgebrauch angeschlossen. So richtig sein Satz „Wo Getaufte sind, das ist die Kirche“, ist, so wenig kann ich es für richtig halten, wenn er sagt „alle, die getauft sind, sind Glieder der Kirche“ <sup>2)</sup>. Aus der Art der Ausübung der Taufe wie der übrigen Gnadenmittel gewinnt Kahnis die Bestimmung der Kirche als organisirter Gemeinschaft. Da hier, wie ersichtlich, bei Bestimmung des Wesens der Kirche nur auf das Gottestun Bedacht genommen wird, so ist es nur konsequent, wenn auch weiterhin der Unterschied des *coetus vocatorum* und des *coetus credentium* nicht zu seinem Recht kommt. Die mit jener Unterscheidung wesentlich identische der *ecclesia visibilis et invisibilis* will Kahnis dadurch ersetzen, dass er die „göttliche Grundlage“ der Kirche von ihrer „concreten Gestalt“ oder die göttliche von der menschlichen Seite unterscheidet <sup>3)</sup>. Erstere „bilden Jesus Christus das Haupt, der heilige Geist, die Gnadenmittel, die Lebensformen der Lehre, der Verfassung, des Kultus als solche“, während die „concrete Gestalt“ die äussere kirchliche Verbindung (Diöcesen, Landeskirche), die confessionelle Ausprägung

---

1) S. 364 ff.

2) Die lutherische Dogmatik (1. Aufl., 1868) Bd. III, S. 531.

3) S. 533 f.



des Bekenntnisses wie die Kultusformen in sich begreife. Hiegegen muss gesagt werden, dass schon die Grundbestimmung der Kirche nicht richtig ist, da das, was das Wesen der Kirche ist, durch dieselbe nicht zum Ausdruck kommt. Aber auch die vorgetragene Unterscheidung einer göttlichen und menschlichen Seite scheint mir irreführend zu sein. Das Wesen der Kirche wird durch dieselbe nicht einmal berührt. Die Kirche ist die Gemeinde der Gläubigen, Kahnis' Ausführungen beziehen sich aber nur auf die objektive Seite derselben als eines „Organismus.“ Dabei ist es doch eine Bedenken erweckende Ausdrucksart, wenn Verfassung und Kultus — „als solche“ — als „göttliche“ Elemente aufgeführt werden. Das klingt katholisch. Im Übrigen aber tangirt diese Unterscheidung den Kern des Kirchenproblemcs garnicht. Die Verschiedenheit von den lediglich Berufenen und den Gläubigen, von Spreu und Weizen kommt gar nicht zur Wahrnehmung. Es werden die unpersönlichen Gegensätze eines idealen Schemas und der konkreten Aufürung desselben einander gegenüber gestellt, wie es ähnlich Schleiermacher in seiner Lehre von der unsichtbaren Kirche getan hat. Was aber Kahnis auf diese Weise sichern will, nämlich die rechte Freisinnigkeit in der Beurteilung der empirischen kirchlichen Differenzen, das ist m. E. in dem System unserer alten Dogmatik fester und schärfer durch den Glauben an die Efficacität der Berufung durch das Wort begründet. Dadurch war auch der hie und da auftauchende Gedanke, als sei blos die lutherische Kirche Kirche, im Princip widerlegt. Ich kann übrigens nicht finden, dass das, was in der altdogmatischen Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche an treffenden Momenten vorlag, durch die hier vollzogene Umdeutung jener Begriffe verbessert oder genügend ersetzt würde. Die zweite Auflage des Kahnis'schen Werkes ist übrigens von jenen Bestimmungen zurückgekommen. Hier wird (Bd. II, S. 478 ff.) richtig das Wesen der Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen im Geist erkannt, welche aber in ihrer dermaligen Wirklichkeit nur als die organisirte Gemeinschaft der Berufenen besteht.

H. Schmid hat die Lehre unserer alten Dogmatiker zur Darstellung gebracht<sup>1)</sup>, Philippi hat sie eingehend reproducirt<sup>2)</sup>. Trebitz besonders die Lehre der Augustana betont<sup>3)</sup>. Luthardt unterscheidet das geistliche Wesen und die empirische Wirklich-

---

1) Die Dogmatik der ev. luth. Kirche §. 56.

2) Kirchl. Glaubenslehre Bd. V, Abt. 3, S. 5 ff.

3) Das Wesen der Kirche nach Schrift, Gesch. und Bekenntnis (1870).



keit der Kirche, jenes auf die Sammlung der Gläubigen wie auf die sammelnde Anstalt der Gnadenmittel, dieses auf die rechtlich organisirte Kirchengemeinschaft beziehend<sup>1)</sup>. Auch hier ist der genuin lutherische Standpunkt, mit Umgehung der trügerischen Epitheta der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit wieder erreicht.

Endlich haben wir uns mit der Darstellung des Kirchenbegriffes, die Frank gegeben hat, bekannt zu machen. Die Bestimmung des Wesens der Kirche gewinnt Frank aus der Combination der beiden Momente, dass die Menschheit Gottes das Objekt der Wirksamkeit Gottes sei wie andererseits fort und fort jene Wirksamkeit als Subjekt vollziehe. Wie die Gemeinde nicht anders als durch die die Fülle der Heilsrealitäten in sich befassenden Gnadenmittel geworden ist, so erhält sie sich durch deren Anwendung und erzeugt wiederum neue Glieder am Leibe Christi<sup>2)</sup>. Ist Christus aber als der zweite Adam Stammvater einer neuen Menschheit und besteht dieses Verhältnis nur unter Voraussetzung des Glaubens, so wird die Kirche als die dermalige Menschheit Christi nach ihrem Wesen nicht Anstalt sondern Gemeinschaft und zwar die Gemeinde der Gläubigen sein<sup>3)</sup>. Damit ist die Definition der Augustana als systematisch berechtigte in Sicht gekommen. Zugleich aber ist, wenn man mit jener Definition der Mittel, deren Handhabung der Kirche schlechthin wesentlich ist, gedenkt, festgestellt, wie wenig von dieser Gemeinde Jesu gesagt werden kann, sie sei unsichtbar<sup>4)</sup>. Indem nun aber die mit dem Handeln der Gnadenmittel seitens der gläubigen Gemeinde sich vollziehende Gotteswirksamkeit einer abgestuften Folge menschlich freier Receptivität gegenübersteht, ergibt es sich, dass im Hinblick auf die empirische Wirklichkeit der Kirche, ein anderer und weiterer Begriff derselben erfordert wird. Die Kirche ist wesentlich Gemeinde der Gläubigen, aber weil sie nur als Gemeinde der

---

1) Compendium der Dogmatik, 6. Aufl. §. 67. Die Arbeiten von Köstlin und Wendt über Luther's Kirchenbegriff sind bereits erwähnt worden. S. S. 84, Anm. 5. Ausserdem kommen hier in Betracht Andersen, das protestantische Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche in den theol. Mitarbeiten Bd. IV (Kiel 1841), H. 3. S. 81—184, ferner Th. Hansen, die luth. und ref. Kirchenlehre von der Kirche (Gotha 1855). Beide Arbeiten laboriren leider, wie auch die früher genannte Münchmeyer's an einer vollkommen ungenügenden Kenntniss der geschichtlichen Entwicklung unserer Lehre. Populär anregend gehalten ist Hackenschmidt's Büchlein, die Kirche im Glauben des ev. Christen (Erl. 1881), s. bes. S. 60 f.

2) Vgl. System der christl. Wahrheit Bd. II, (Erlangen 1880) S. 354 ff.

3) S. 357 f.

4) S. 370.



Berufenen erscheint, so erscheint sie nie rein als Gemeinde der Gläubigen. Und vom Standpunkt dieser Reflexion auf die verschiedene Beschaffenheit der Glieder der Kirche, gesteht Frank dem Gedanken der Unsichtbarkeit derselben ein gewisses Recht zu<sup>1)</sup>. Sichtbar ist die Kirche als geschichtlich empirische Gemeinde, aber dass diese und nur diese Gemeinde die Stätte der Menschheit Gottes ist, das ist dem natürlichen Auge nicht sichtbar und kann nur durch den Glauben erfasst werden. Diesen echt lutherischen und durch Melanchthon klar ausgesprochenen Gedanken<sup>2)</sup> anzuerkennen, nehmen wir umsoweniger Anstand als es gegenüber dem modernen Empirismus bei Betrachtung der Kirche besonders not tut sich auf den reformatorischen Gedanken zu besinnen, dass die Kirche im Credo stehe und dass nur der gläubige Sinn zu erkennen vermöge, was es mit dem Wesen der Gemeinde Jesu für eine Bewandnis habe. Wie aber Melanchthon jenen Gedanken sehr wol mit der schroffen Leugnung der *ecclesia invisibilis*, wie gezeigt, zu vereinen gewusst hat, so schärft dieser Gedanke nur unseren Widerspruch gegen die unsichtbare Kirche. Denn, wie bereits früher hervorgehoben wurde, ist grade in der obigen Begründung der Kirche als Glaubensobjektes die schlechthinige Notwendigkeit ihrer Sichtbarkeit mitgesetzt, denn an dem Widerspruch des Glaubensurteils mit dem sichtbaren Zustand der Kirche bewärt sich jener Gedanke. Dann kann aber von einer *ecclesia invisibilis* nicht gesagt werden. Wir haben mit diesem Widerspruch Frank nicht wider uns. Die Kirche ist sichtbar und wahrnehmbar, wie es die Gnadenmittel sind. Und sie wird ebensowenig wie jene dadurch unsichtbar, dass ein Urteil des Glaubens Unsichtbares von ihr prädicirt.

So glauben wir denn bei Frank einer Darstellung zu begegnen, die voll und ganz den Gedanken von der Kirche, welcher unsere Reformatoren geleitet hat, zur Darstellung bringt. Indem nun aber Frank dem Begriff der Gemeinde eine alle Realitäten des Glaubens in sich befassende systematisch centrale Stellung anweist<sup>3)</sup>, erreicht er eine Wertschätzung der Gemeinde, welche der christlichen Erfahrung entspricht. Darin übertrifft er den Impulsen Hofmann's folgend, die Darlegung unserer alten Dogmatiker, welchen der Gedanke, dass in dem Begriff der Gemeinde, dem Tatbestand entsprechend sämtliche göttlichen wie menschlichen in der Dogmatik vorhandenen Faktoren zur Synthese zu gelangen haben, nicht zum Bewusstsein

---

1) S. 391.

2) Vgl. oben S. 115.

3) Vgl. auch a. a. O. Bd. I, S. 57. 59.



gekommen war und bei denen unser Begriff daher oft keine nur äussere Stellung im System hatte. Da aber der hier vertretene Begriff eine wissenschaftliche Einheit ergibt, so überragt er auch die Darstellungen, welche an den Elementen der Schleiermacher'schen Theologie ihren Grund hatten und daher den Selbstwiderspruch in dem Kirchenbegriff des Meisters teilten. Wir haben das Problem, welches uns in Anspruch nam, zuerst widerspruchslos in der Anschauung der Reformatoren gelöst werden sehen. Es ist nun zu sagen, dass der Begriff der lutherischen Orthodoxie unserer Tage auf jene Position zurückgreift. Es ist das, wie bereits bemerkt, mit ein Beweis für ihre Lebenskraft und Lebensfähigkeit, denn der Begriff von der Kirche ist die Aussage des Bewusstseins der Gemeinde von sich selber. Der Glaubensmut, der nicht zweifelt an der Realität eines Volkes Gottes auf Erden im Vertrauen auf die wirksame Gegenwart Gottes in der Gemeinde durch die Gnadenmittel und der gesunde geschichtliche Sinn, der diese Gemeinde in ihrer geschichtlich menschlichen Art erkennt und wertet — das sind die Merkmale des lutherischen Begriffes von der Kirche. Es ist ein Gottmenschliches um die Kirche; verschieden ist dieses ihr Wesen von der jeweiligen Erscheinung, aber nicht geschieden in eine blossе Kultusgemeinschaft und ein unsichtbares Geisterreich einzelner Seelen. Die Einheit des Begriffes der Kirche ist hier eingehalten. Es geht ein Streben nach tieferer Erfassung und Verwendung des Gemeinschaftsbegriffes durch die systematische Theologie, speciell auch die Ethik unserer Tage. Die besonders von Alex. von Oettingen in ihrer centralen Stellung für die Ethik erkannte und empirisch erprobte Bedeutsamkeit des socialen Faktors resp. des Gedankens des Reiches Gottes<sup>1)</sup> beginnt in den ethischen Systemen mehr und mehr anerkannt zu werden. Es ist dabei von Interesse, dass, wie jene ethische von confessionellem Standpunkt aus unternommene Darstellung so auch die dogmatischen und ethischen Arbeiten Hofmann's und Frank's zeigen, gerade die positive lutherische Theologie für jene Bewegung volles Verständnis hat.

Auch in dieser Hinsicht sind die Anregungen, welche A. Ritschl gegeben hat, bedeutsam. Es ist ein Verdienst dieses Theologen, ähnlich wie Schleiermacher, dem Begriff der Gemeinde im Zusammenhang des gesamten Lehrstoffes eine hervorragende Stellung angewiesen zu haben; und ihn um deswillen einer katholisirenden Richtung zu zeihen, verrät nur Un-

---

1) Die christl. Sittenlehre (Erlangen 1873) s. bes. S. 185 ff.



kunde dessen, was genuin evangelisch ist. Ritschl's Lehre ist in Kürze folgende: „Das Reich Gottes“ ist das Objekt des ewigen Liebeswillens Gottes. Damit ist es wie Gottes Selbstzweck so der Zweck der Weltentwicklung. Es ist daher Gegenstand ewiger Erkenntnis und Erwählung<sup>1)</sup>. Indem nun Christus diesen Zweck Gottes durch die Verkündigung vom Reich zu realisiren begann, ist er der Grund für die Entstehung einer Gemeinde oder der Kirche geworden<sup>2)</sup>. Der Gegensatz dieser beiden Begriffe bestimmt sich aus der verschiedenen Art des Handelns der gleichen unter sie befassten Persönlichkeiten. Kirche sind die Anhänger Christi vermöge ihres gottesdienstlichen oder kultischen Handelns, Reich Gottes sind sie nach ihrer sittlichen Liebesbetätigung. Die Eigentümlichkeit dieser Gemeinschaft ist nach der ersteren Seite hin für jeden Beobachter durchschaubar, während die Eigenart derselben als Reich Gottes, nur für den christlichen Glauben erfassbar ist<sup>3)</sup>. Die Schärfe aber dieses Gegensatzes wird so weit geführt, dass ausdrücklich „die bedeutendste Tätigkeit im Dienst der Kirche“ als möglicherweise „völlig wertlos für das Reich Gottes“ dargestellt wird<sup>4)</sup>. Es könnte scheinen als ob Ritschl sich hier der früher besprochenen Hinabdrückung der Kirche zu dem Rang einer relativ entbehrlichen Kultusvereinigung schuldig mache. Aber dieser Schein stimmt nicht zu der bei Ritschl so häufig wiederkehrenden Wertschätzung der Gemeinde als des die Gesamtheit der Wirkungen Jesu in sich befassenden Begriffes. Es handelt sich aber in dem Gedankenzusammenhang dem die obigen Sätze entstammen, um die Feststellung des wesentlichen Unterschiedes der Begriffe Reich und Kirche. Diesen glaubt Ritschl an der Differenz des sittlichen und gottesdienstlichen Handelns der Glieder der Gemeinde zu haben. Aber da das Wesen der Gemeinde Jesu nach Ritschl's eigener Verwendung dieses Begriffes nicht von der Kultustätigkeit ihrer Glieder erschöpft wird, so erweist sich die obige Bestimmung der Gemeinde als unzulänglich. Und dieses Urteil wird zur Gewissheit, wenn man die vorliegende Gedankenreihe an der Weitschaft des paulinischen Gedankens der *ἐκκλησία* misst.

Seinen Gedanken von der Kirche hat Ritschl am ausführlichsten positiv dargestellt an einem anderen Ort<sup>5)</sup>. Hier wird

---

1) Rechtfertigung und Versöhnung 2. Aufl. Bd. III, §. 34.

2) Bd. II, S. 298.

3) Bd. III, S. 266.

4) III, S. 270.

5) In Dove's Zeitschr. für Kirchenrecht Bd. VIII (1869) S. 220 ff: Die Begründung des Kirchenrechtes im ev. Begriff von der Kirche.



ausdrücklich auf den Gedanken Luther's zurückgegriffen und die Kirche als die Gemeinde des Heiles aufgefasst, in der Wort und Sakrament nicht bloß gemeindliche Kultushandlungen, sondern Vehikel der göttlichen Gnade sind, sodass die Gemeinde selbst als Produkt jener Gnadenmittel erscheint<sup>1)</sup>. Dieses sei der dogmatische Begriff von der Kirche, während dieselbe als im Bekenntnis und der Sakramentsverwaltung sich als selbsttätig darstellende, den ethischen Begriff der Kirche ergebe<sup>2)</sup>, und schliesslich der juristische Begriff die Kirche als eine vermöge ihrer Weltstellung festen rechtlich fixierten Ordnungen und Satzungen unterstellte Gemeinschaft verstehe<sup>3)</sup>.

Hier ist in der Tat in dem Sinn Luther's die Kirche in Abfolge zu dem Glauben an die allewege in den Gnadenmitteln sich vollziehende Wirksamkeit Gottes gedacht. Die Frage ist bloß die, ob die Dignität der Gnadenmittel für Ritschl die gleiche ist wie für Luther, mit anderen Worten, ob in Wort und Sakrament faktisch der dreieinige Gott wirkungskräftig an das Herz jedes einzelnen vocatus tritt, oder ob dieselben bloß „schlecht“ irdische Mittel der Traditionen und Ideen einer vergangenen Geschichte sind, die immerhin an Wert allen sonstigen Geschichtsverlauf überbieten mag? Es lässt sich diese Frage nicht umgehen, denn ist das erstere der Fall, so steht jeder vocatus, sei er nun gläubig oder ungläubig, in einem die Beziehung zu geschichtlichen Lebensmächten an Bedeutung schlechthin überragenden Verhältnis, welches trotz dieser Einheit je nach der Art der sittlichen Entscheidung, in sich spezifisch unterschieden ist. Damit ist aber die Einheit wie die innere Unterscheidung in dem Begriff der Kirche, von der wir handeln, erreicht. Werden die Gnadenmittel aber bloß als geschichtliche Vehikel der Tradition aufgefasst, so ist jene spezifisch bedeutsame Unterscheidung nicht mehr vorhanden, denn das Verhältnis zu einer geschichtlichen Tradition ist nur innerweltlichen Wertes. Andererseits gerät auch die Einheit des Begriffes in's Schwanken, denn zwischen denen, welche sich den Mächten einer geschichtlichen Tradition unterstellen und denen, welche dieselbe zurückweisen, besteht nichts Gemeinsames. Es kann eben nur bei dem lutherischen Realismus der Auffassung der Gnadenmittel der Kirchenbegriff der Reformatoren beibehalten werden. Ob dieses bei Ritschl der Fall ist, das wird sich je nach der Antwort, welche die oben gestellte Frage findet, entscheiden.

1) a. a. O. S. 227. 232.

2) Vgl. S. 238—243.

3) Vgl. S. 267 ff.



Es ist die Ekklesiologie Ritschl's hier in Betracht gekommen, weil wir in der Bedeutung, die er dem Begriff der Gemeinde einräumt, ein Moment erblicken, welches auf genuin lutherische Anregung zurückweist. Es begegnet uns aber in der Aufstellung jenes Begriffes bei Ritschl noch eine andere Gedankenreihe, welche die Kraft der ersteren in ähnlicher Weise, wie das für Schleiermacher nachgewiesen wurde, zu schwächen droht. Wir haben gesehen, dass Reich Gottes und Kirche Produkt des göttlichen Heilswillens sind. Sie werden aber beide andererseits als die Vereinigung Einzelner zu bestimmter Handlungsweise bestimmt<sup>1)</sup>. Reich Gottes wie Kirche wird also real durch Gottes — wie Menschentun. Wenn wir einen ähnlichen Satz oben als lutherische Kirchenlehre feststellten, so begründete sich derselbe dadurch, dass die Wesensfunktionen der Kirche sowol nach Seiten eines historischen Geschehens wie einer in den Gnadenmitteln sich vollziehenden Gotteswirkung in Betracht kommen. Demnach ist die Kirche zwar das Produkt der Wirksamkeit Gottes, aber indem sie das ist, ist sie auch eine geschichtliche Sache der Menschheit und als solche steht sie vor und über dem Congregationstrieb Einzelner. Die erste Wendung des Gedankens ist bei Ritschl vorhanden, auf der anderen Seite aber tritt ein individualistisches Element auf, das an Kant gemant. Das Reich ist darnach das Produkt der Glieder der Gemeinde zu bestimmter gegenseitiger Handlungsweise<sup>2)</sup>. Der gottmenschliche Charakter der Gemeinde Jesu dirimirt sich hier derart, dass sie einmal lediglich als Produkt von Gottes Willen und dann wieder als Produkt menschlich sittlicher Handlungen und Taten vorgestellt ist. Es bewegt sich aber der hiebei resultirende Widerspruch in derselben Linie, welche im Verlauf dieser ganzen Untersuchung festgestellt und aus der Auffassung der Gnadenmittel hergeleitet worden ist. —

Damit haben wir mit unserer geschichtlichen Betrachtung die Gegenwart erreicht. Wir haben gesehen, dass allezeit in der Christenheit der Gedanke an eine Unterscheidung des Wesens und der Erscheinung der Kirche fortbestanden hat. Von jenem inneren Gefüge, das die Frommen unter sich einige, redete Augustin und dieser Gedanke ist in all den sog. vorreformatorischen Bewegungen des Mittelalters nachgeklungen. Von sichtbarer und unsichtbarer Kirche sprach man seit der Reformation. An die Kirche band man das Heil. Nicht als ob der Gedanke des Reiches Luther

---

1) Rechtf. und Vers. Bd. III, S. 262. 508.

2) Unterricht in der christl. Rel. § 5 vgl. Rechtf. u. Vers. Bd. III, S. 270.



und den älteren Theologen unbekannt geblieben wäre, aber indem sie keine Realität dieses Reiches in dem gegenwärtigen Äon als in Gestalt der Kirche annahmen und annehmen konnten, trat der Kirchenbegriff für das religiöse Bewusstsein in den Vordergrund. In dem Mass als der späteren Gestaltung der lutherischen Theologie der Sinn für die Heilsgeschichte abgieng, lag für sie keine direkte Nötigung einer besonderen Behandlung des Reichsgedankens vor.

Erst später und zwar durch gegenkirchliche Motive veranlasst, beginnt der Reichbegriff schärfer ausgeprägt zu werden. War Luther das Reich Christi mit der Kirche identisch gewesen, weil die Kirche der Ort der Königsherrschaft Jesu ist, so tritt nunmehr der Reichsgedanke in ausschliessenden Gegensatz zum Kirchenbegriff. Es ist ein interessanter Gang, in welchem diese Trennung mit der zunehmenden Unkirchlichkeit wächst und dabei mehr und mehr eine Paganisirung der Reichsidee veranlasst, sodass heutzutage sogar ein E. v. Hartmann seine buddhistisch heidnische Reflexion mit dem Namen des „Reiches Gottes“ zu maskiren gewagt hat<sup>1)</sup>. Und so liebt es auch die sog. liberale Theologie die Blößen ihrer Unkirchlichkeit mit jenem Wort zu decken. Doch es kommt hier nicht auf Worte und ihre willkürliche Anwendung an, es handelt sich um Realitäten. Steht das Reich Gottes in einem Gegensatz zur Kirche durch welchen letztere erniedrigt und entwertet würde? Und entspricht eine derartige Verwendung jener Begriffe dem Sinn, welchen unser Herr und seine Apostel mit ihnen verbanden? Wir sind nicht gewillt den Centralbegriff in dem Gedankenkreise unseres Herrn den Gegnern preiszugeben, aber wir hegen auch nicht die Absicht von der Wertschätzung der Kirche, welche die Reformation festgestellt hat, zu weichen. Von hier aus ergibt sich uns die Aufgabe die biblische Bedeutung der Begriffe der βασιλεία und ἐκκλησία zu erheben.

---

1) Vgl. die Religion des Geistes (Berlin 1882) S. 310 ff.







Im Verlage von **Andreas Deichert** in **Erlangen** ist ferner erschienen:

**Bonwetsch**, Prof., D. d. Th., Die Geschichte des Montanismus. gr. 8. 1881. (VIII u. 210 S.) Mk. 4.—.

**Engelhardt**, Prof. Dr. M. v., Das Christenthum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der kathol. Glaubenslehre. gr. 8. 1878. (VIII u. 490 S.) Mk. 9.—.

**Frank**, Prof. Dr. Fr. H. R., System der christlichen Gewissheit. 1. Hälfte. 2. Aufl. gr. 8. 1884. (VIII u. 528 S.) Mk. 8.—. 2. Hälfte. 2. Aufl. gr. 8. 1881. (VI u. 429 S.) Mk. 8.—.

— —, System der christlichen Wahrheit. 1. Hälfte. gr. 8. 1878. (IV u. 495 S.) Mk. 8.—. 2. Hälfte. gr. 8. 1880. (VII u. 474 S.) Mk. 8.—.

— —, System der christlichen Sittlichkeit. 1. Hälfte. gr. 8. 1884. (IV u. 448 S.) Mk. 7.—.

**Harnack**, Prof. Dr. Th., Praktische Theologie. (I. Bd.) 1. Thl. Einleitung und Grundlegung. 2. Thl. Theorie und Geschichte des Kultus. gr. 8. 1877. (XII u. 635 S. nebst 4 Tafeln.) Mk. 10.—. (II. Bd.) 3. Thl. Geschichte und Theorie der Predigt (Homiletik). 4. Thl. Geschichte und Theorie der pastoralen Gemeindeleitung (Seelsorge). gr. 8. 1878. (X u. 543 S.) Mk. 8.—.

**Köhler**, Prof. Dr. A., Lehrbuch der biblischen Geschichte alten Testaments. I. Hälfte. gr. 8. 1875. (VIII u. 498 S.) Mk. 8.—. II. Hälfte. 1. Theil. gr. 8. 1884. (IV u. 473 S.) Mk. 8.—.

**Kolde**, Prof. Dr. Th., Die Heilsarmee („The Salvation Army“) nach eigener Anschauung und nach ihren Schriften. gr. 8. 1885. (IV u. 128 S.) Mk. 2.—.

**Oettingen**, Prof. Dr. Alex. v., Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Socialethik. 3. vollständig umgearb. Aufl. gr. 8. 1882. (XVI, 832 S. u. 152 S. tabell. Anhang.) Mk. 15.—.

**Schmid**, Prof. Dr. H., Handbuch der Kirchengeschichte. I. Thl. gr. 8. 1880. (IV u. 383 S.) Mk. 5.—. II. Thl. gr. 8. 1881. (VI u. 406 S.) Mk. 5.—.

**Schmidt**, Lic. theol. K., Apostelgeschichte unter dem Hauptgesichtspunkte ihrer Glaubwürdigkeit, kritisch und exegetisch behandelt. I. Bd. gr. 8. (X u. 537 S.) Mk. 6.—.

**Thomasius**, Prof. Dr. G., Die christl. Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffes. I. Bd.: Die Dogmengeschichte der alten Kirche. gr. 8. 1874. (XII u. 594 S.) Mk. 9.60. II. Bd.: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit. gr. 8. 1876. (VIII u. 484 S.) Mk. 8.40.

**Uebersicht der Kirchengeschichte.** gr. 8. 1882. (92 S.) Mk. 1.50.

**Volck**, Prof. Dr. W., Der Segen Mose's Deut. Kap. XXXIII untersucht und ausgelegt. 8. 1873. (VI u. 194 S.) Mk. 4.—.





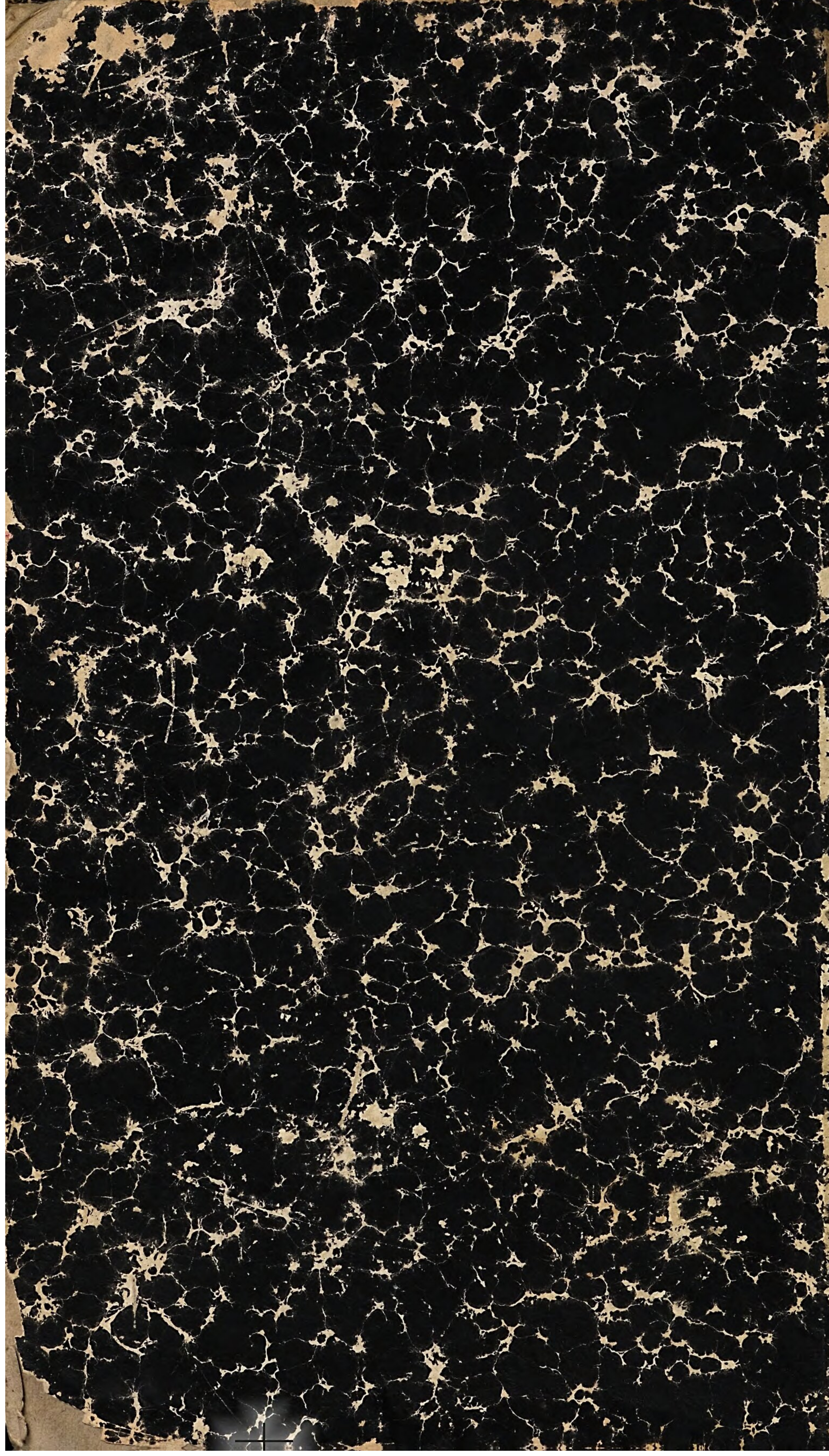














Seeberg, Reinhold, 1859-1935

Der Begriff der christlichen Kirche mit besonderer Beziehung auf die Lehre  
von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche

Bd.: 1

Erlangen 1885

Dogm. 915 c-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11601381-0